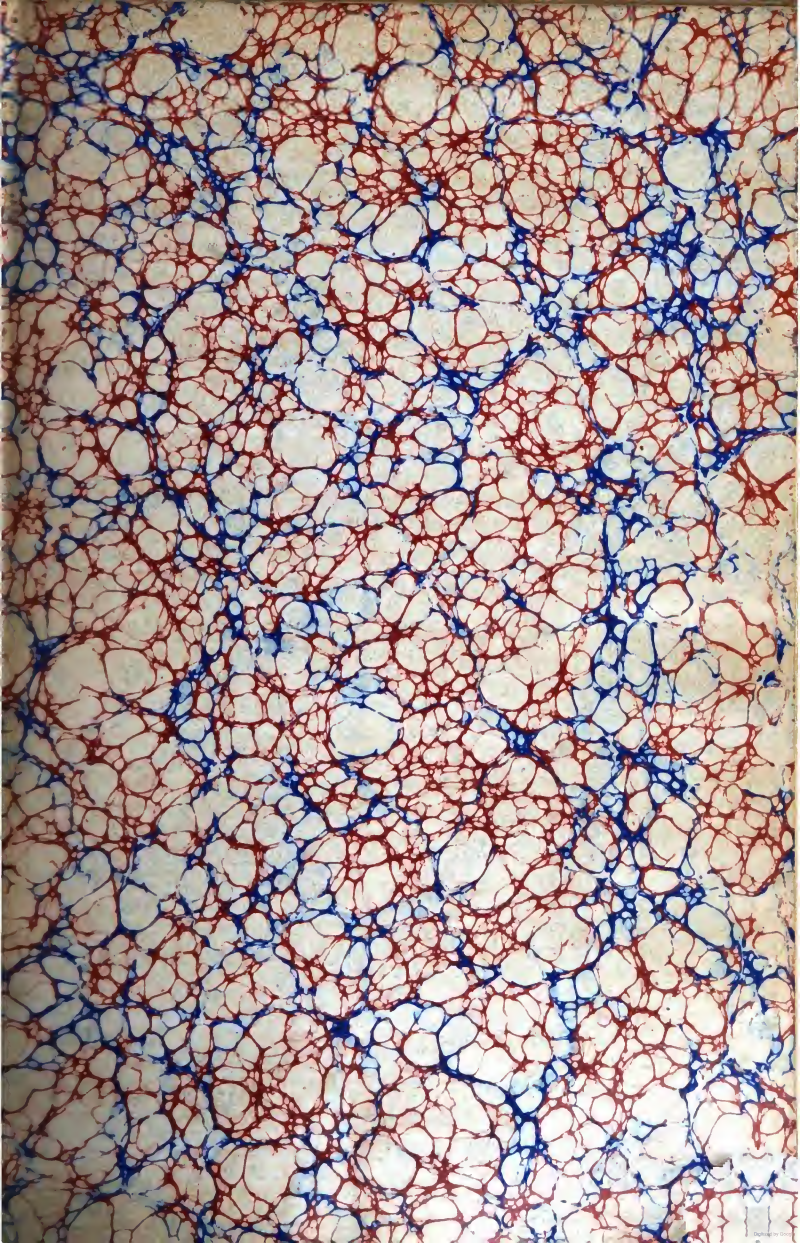






HISTOIRE

DU

COMMUNISME.

Imp. de Gustave GRATIOT, rue de la Monnaie, 11

HISTOIRE

DU

COMMUNISME

OU

RÉFUTATION HISTORIQUE

DES UTOPIES SOCIALISTES

PAR

M. ALFRED SUDRE

OUVRAGE QUI A OBTENU EN 1849 LE GRAND PRIX MONTYON,
DÉCERNÉ PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE

TROISIÈME ÉDITION

PARIS
VICTOR LECOU, ÉDITEUR
10, RUE DU BOULOI

1850

AVANT-PROPOS

Ce livre a été écrit au milieu des agitations de la vie publique à laquelle, dans ces temps de révolution, aucun citoyen ne peut rester étranger. Plus d'une fois, tandis que son auteur recherchait dans le passé l'origine et les traces des passions et des erreurs qui, naguère, menaçaient la civilisation d'un effroyable cataclysme, l'appel du tambour est venu le convier à soutenir par les armes les vérités sociales à la défense desquelles il consacrait les efforts de son intelligence. Qu'on ne s'étonne donc pas si cet écrit reflète parfois la tristesse, les craintes et les émotions que devaient faire naître dans tous les cœurs dévoués au pays et aux principes tutélaires de la société, les doctrines préconisées, les actes accomplis, les luttes sanglantes soutenues pendant ces derniers mois.

Ce serait cependant se tromper que de voir dans ces paroles le prélude d'une exposition infidèle ou d'appréciations passionnées. Les impressions de l'homme n'ont pas altéré l'impartialité de l'écrivain. Mais l'impartialité ne consiste pas à tenir d'une main impassible la balance égale entre la vérité et l'erreur, entre la vertu et le crime; à n'avoir ni croyances morales, ni convictions politiques; à se montrer sans indignation contre les coupables, sans pitié pour les victimes. Que d'autres continuent, s'ils le veulent, à considérer l'humanité comme livrée à une fatalité aveugle et inexorable ; qu'ils présentent les révolutions et tous leurs excès comme le résultat d'une force mystérieuse et irrésistible qui broie

les générations présentes pour frayer la route aux générations à venir; qu'ils ne tiennent compte ni du sang ni des larmes; qu'ils ne voient dans les doctrines les plus subversives que des opinions plus ou moins plausibles, dont le seul tort est d'avoir contre elles une majorité susceptible de changer; pour nous, nous croyons que l'écrivain doit avoir un point de vue déterminé, des principes fixes et certains, et ne pas hésiter à juger les faits, les hommes et les doctrines d'après ses convictions et sa conscience. Exactitude scrupuleuse, étude approfondie des sources, voilà son devoir ; liberté entière et fermeté d'appréciation, voilà son droit.

Aussitôt après la grande surprise de février, il fut évident à nos yeux, comme cela dut l'être pour quiconque avait observé le mouvement que les partis extrêmes s'étaient efforcés d'imprimer aux masses, pendant les dix dernières années, que la question qui allait se poser pour la société était celle d'Hamlet : être ou n'être pas. Tandis que des préoccupations purement politiques dominaient exclusivement la plupart des esprits, le véritable danger de la situation nous parut résider dans l'invasion des doctrines communistes et socialistes, dont la funeste influence était soit ignorée, soit dédaignée par la généralité des classes éclairées. Dès le 6 mars, nous n'hésitâmes pas à signaler ce péril dans une circulaire, qui devint le manifeste de plusieurs réunions politiques [1].

Mais ce n'était point assez. Au moment où des théories subversives attaquaient la société jusque dans ses fondements, empoisonnaient les sources de sa vie, et l'exposaient à périr violemment ou à s'éteindre dans le marasme, il nous sembla utile de remonter à l'origine de ces vieilles erreurs, de montrer le rôle qu'elles ont joué dans l'histoire de l'humanité, les folies et les atrocités par lesquelles se sont signalés les sectaires qui en ont tenté la réalisation. Bien que les générations, comme les individus, ne profitent guère que de l'expérience acquise à leurs dépens, peut-être le spectacle des aberrations du passé contribuera-t-il à neutraliser la déplorable influence de doctrines, qui n'ont chance de faire des prosélytes que lorsque leurs antécédents sont incomplètement connus.

[1] Voir à la fin du volume, note A, le texte de cette circulaire.

Déjà quelques parties de ce sujet ont été traitées avec talent par un écrivain contemporain. Dans ses *Études sur les Réformateurs modernes*, M. Louis Reybaud a tracé une rapide esquisse des opinions qui ont devancé celles des socialistes actuels. Malgré la valeur de ces travaux, il nous a semblé que ce champ était loin d'être épuisé, et qu'il y avait place pour un livre qui, au lieu de se borner à l'exposition de quelques théories, embrasserait le tableau des applications, retracerait les grandes expériences tentées à diverses époques pour organiser la société sur une base différente de la propriété individuelle et héréditaire.

Une autre tâche restait encore à remplir. Les communistes et les socialistes ont demandé à l'histoire des arguments à l'appui de leurs systèmes. Ils ont cherché partout des autorités à invoquer, et se sont notamment efforcés de se rattacher aux traditions du christianisme primitif et aux plus célèbres hérésies du moyen âge. Il y avait lieu de contrôler ces prétentions, de mettre un terme à la confusion déplorable à l'aide de laquelle on s'efforce d'établir une solidarité menteuse entre la religion et les plus monstrueuses rêveries. Enfin il y avait à laver de la honte d'assimilations compromettantes d'anciennes sectes religieuses, pour lesquelles on peut avouer de l'estime et des sympathies sans partager leurs opinions.

C'est dans l'antiquité que se trouve la source première des théories communistes et socialistes. En y remontant, nous n'avons pas hésité à dire toute notre pensée et à frapper de vieilles idoles, qui sont l'objet d'une admiration banale et traditionnelle, et dont le culte a été l'une des principales causes des erreurs et des crimes de 93. Bien que les souvenirs classiques n'exercent plus une influence directe sur la génération présente, ils agissent plus puissamment qu'on ne le croit généralement sur les événements et les idées de notre temps, par l'intermédiaire des écrivains du XVIII[e] siècle et des révolutionnaires de notre première période républicaine. L'heure est venue d'en faire justice.

Dans l'exposition des faits et des doctrines, nous avons dû négliger les détails secondaires, et réserver les développements pour les œuvres capitales des chefs d'école et les épisodes les plus frappants de l'histoire. Reproduire et discuter les opinions de

tous les écrivains auxquels des tendances communistes ont été, à tort ou à raison, attribuées, décrire toutes les sectes religieuses qui ont pratiqué la vie commune dans des établissements analogues à ceux des ordres monastiques, eût été un travail aussi long que fastidieux. Nous avons donc surtout cherché à mettre en lumière les événements et les théories qui présentent le plus d'intérêt, par leur portée politique et leur caractère révolutionnaire.

De nos jours, c'est un devoir pour tous, pour le champion le plus ignoré comme pour l'athlète illustré par de nombreux triomphes, de combattre de toutes les forces de son intelligence et de son âme, les doctrines dont l'existence est une menace permanente contre l'ordre social. Quel que soit donc le sort de ce livre, sa publication aura pour nous le prix d'un devoir accompli.

Paris, le 1er novembre 1848.

La première édition de l'*Histoire du Communisme* a été épuisée avec une rapidité inespérée. De plus, l'Académie française a, dans sa séance du 5 juillet 1849, accordé à ce livre le premier des prix Montyon décernés aux ouvrages les plus utiles aux mœurs.

L'auteur croirait manquer à un devoir s'il s'abstenait d'adresser ici ses remercîments au corps éminent qui lui a fait l'honneur de couronner cet écrit, au public qui l'a accueilli avec bienveillance, aux organes de la presse qui l'ont favorablement apprécié. Il a compris que ces encouragements lui imposaient l'obligation de perfectionner, de compléter son œuvre. Cette édition a donc été soigneusement revue. Deux chapitres nouveaux, relatifs l'un à M. Pierre Leroux, l'autre à la secte des millénaires, ont été ajoutés au texte primitif. Puisse cet ouvrage ainsi augmenté recevoir de nouveau du public un accueil favorable, et contribuer à dissiper les dernières illusions qui auraient pu survivre aux orages dont nous commençons heureusement à sortir.

10 juillet 1849.

HISTOIRE

DU

COMMUNISME.

CHAPITRE Ier.

LA RÉVOLUTION DE FÉVRIER ET LE COMMUNISME.

La révolution de 1848 semble avoir définitivement consacré en France l'avénement de la démocratie. Elle a effacé le dernier privilége politique, celui du cens; le dernier privilége social, celui de la noblesse. Désormais, tout citoyen exerce, par le droit de suffrage, sa part d'influence, et ne doit s'incliner que devant le principe du respect des majorités, cette loi suprême des États libres, dont la violation serait la rupture même du pacte social, le signal de l'oppression ou de l'anarchie.

Jamais révolution ne fut plus complète et ne rencontra moins de résistance. Cependant, aux yeux de certains hommes, elle n'est point assez radicale encore. Depuis quelques années, il s'est élevé plusieurs sectes qui, d'accord lorsqu'il s'agit de se livrer à d'amères critiques de la société, proposent chacune une panacée différente pour guérir d'un seul coup tous les maux qui l'affligent. Les

partisans de ces doctrines proclament à l'envi que la révolution de 1848 n'est pas seulement politique, mais qu'elle est, avant tout, sociale. Cette expression élastique et vague signifie, dans leur bouche, que la nation doit se livrer à eux et se soumettre à l'expérimentation de leurs rêveries.

A côté de ces sectaires, il existe un parti qui, sans avoir aucun plan arrêté de rénovation, n'en crie pas moins hautement que la société doit être remaniée de fond en comble, et déclare incomplète et avortée une révolution qui, à son gré, n'a pas fait assez de ruines.

En présence de ces utopies nébuleuses, de ces déclamations ardentes, la société s'est émue ; elle a cherché, au milieu de toutes les factions qui la harcèlent, son véritable ennemi ; elle l'a reconnu, et de toute part s'est élevé ce cri : périsse le COMMUNISME [1] !

En vain les communistes avoués ont-ils protesté contre la réprobation générale qui éclata contre leur doctrine dans une journée fameuse ; en vain ont-ils annoncé des intentions pacifiques, et invoqué le principe de la libre discussion ; ils n'ont pu tromper cet instinct de conservation que Dieu a donné aux nations comme aux êtres animés, et qui leur révèle un ennemi mortel, quel que soit le masque sous lequel il se déguise.

Le communisme est en effet le danger le plus sérieux contre lequel la société ait à lutter. S'il n'a qu'un nombre relativement assez faible de sectateurs déclarés, il en compte beaucoup plus qui se dissimulent à eux-mêmes leurs véritables tendances, les conséquences rigoureuses

[1] J'écrivais ces lignes quelques jours après le 16 avril.

et forcées de leurs principes : de tous les communistes, les plus dangereux sont les communistes sans le savoir.

Grâce aux prédications des novateurs socialistes, à l'influence pernicieuse d'une littérature déréglée, on s'est habitué à rendre la société responsable des malheurs et des souffrances des individus, de leurs fautes et même de leurs crimes. Ces accusations, au lieu de s'adresser aux imperfections, aux abus spéciaux que présente tout établissement humain, embrassent, dans leur vague généralité, l'ensemble de l'organisation sociale. Une fois engagé dans cette voie, on est amené, par une logique inflexible, à attaquer les bases même de cette organisation, qui sont dans l'ordre moral la famille, dans l'ordre matériel la propriété individuelle et héréditaire. Mais, en dehors de la famille et de la propriété, il n'existe qu'une seule formule logique, le communisme, la promiscuité. Vainement chercherait-on une combinaison intermédiaire.

C'est donc au communisme qu'aboutissent fatalement ces esprits soi-disant avancés, qui se font les imprudents échos des critiques envenimées que certains écrivains dirigent contre l'ensemble de nos institutions sociales ; c'est au triomphe du communisme que travaillent ces prétendus réformateurs qui proclament la nécessité de procéder à une réorganisation complète de la société. Parmi ces derniers, il en est qui reculent devant les conséquences de leurs principes, et cherchent un milieu impossible entre la propriété et la communauté ; il en est aussi qui protestent contre le communisme, tout en défendant ses doctrines dissimulées sous des expressions trompeuses. Les uns manquent de logique, les autres de courage. Mais les masses auxquelles ils s'adressent n'en manquent point.

On le sait, les idées les plus simples, les plus radicales, sont les seules qui soient facilement comprises de la généralité des hommes, les seules qui aient la puissance d'émouvoir les passions. Là est le secret de la force des partis extrêmes, et de la faiblesse des partis intermédiaires, en temps de révolution. Or, vous attaquez l'ordre social dans ses bases essentielles ; vous déclamez contre l'inégalité des fortunes, l'attribution d'une part des bénéfices industriels et des profits agricoles au capital, à la propriété ; vous déclarez qu'une révolution sociale est nécessaire, et vous vous abstenez de conclure. Les masses, peu éclairées, concluront pour vous : puisque la propriété est la source de tous nos maux, diront-elles, abolissons la propriété ; puisque le capital est une puissance oppressive, dépouillons le capitaliste : mettons en commun terres et capitaux, et vivons sous le niveau de l'égalité absolue. Voilà une conséquence rigoureuse, une idée claire, précise, intelligible.

Le bon sens public ne s'est donc pas trompé, lorsqu'il a résumé dans un cri de réprobation contre le communisme l'horreur que lui inspirent les partis extrêmes qui, par des excitations forcenées, poussent au bouleversement de l'ordre social.

De douloureux événements sont venus justifier cette intuition de la raison générale. Une insurrection redoutable a ouvert au sein de la France une blessure par où s'est écoulé le plus pur de son sang ; et c'est le communisme qui, du haut des barricades de juin, nous a donné le commentaire de la ténébreuse formule de cette République démocratique et sociale, au nom de laquelle elles avaient été élevées.

Puisque le communisme se trouve au fond de toutes les prédications subversives, puisqu'il est le résumé, la conclusion, l'expression la plus complète des utopies socialistes, c'est à le combattre que doivent s'attacher les hommes dévoués aux principes d'ordre et de liberté. Pour cela, il n'est point de meilleur moyen que de retracer l'histoire de cette doctrine, et de mettre en lumière les conséquences de son application.

Le communisme, en effet, n'est nouveau ni en théorie ni en pratique. Des philosophes de l'antiquité, des écrivains des temps modernes en ont développé les formules, soit comme l'expression d'une conviction réelle, soit comme un cadre allégorique dans lequel ils ont enchâssé la critique des abus de leur temps. Des législateurs, des religieux, des chefs de parti et des sectaires fanatiques en ont tour à tour essayé la réalisation. C'est le tableau de ces doctrines et de ces tentatives que nous nous proposons de dérouler.

Après avoir jugé le communisme d'après ses œuvres, nous prouverons, par des analyses développées, que les plans de rénovation sociale proposés de nos jours viennent se perdre dans le sein de cette antique utopie, et ne sont, pour la plupart, que la reproduction servile de combinaisons que l'expérience a depuis longtemps condamnées. Ainsi résultera de la critique détaillée des systèmes socialistes la confirmation de cette vérité, reconnue *à priori* par la logique, devinée par l'instinct général : Que la propriété et le communisme forment les deux termes d'une alternative inévitable.

CHAPITRE II.

LE COMMUNISME DE LACÉDÉMONE ET DE LA CRÈTE.

Organisation des cités antiques. — Aristocratie et esclavage. — Institutions de Lycurgue. — Décadence de Lacédémone. — La communauté vaincue par la propriété. — Causes de l'admiration qu'ont inspirée les lois de Lycurgue. — La Crète. — Les lois de Minos. — Infamie de ces lois. — L'insurrection consacrée.

Les plus anciens exemples de l'application des idées communistes que l'histoire présente à nos regards, sont les lois de l'île de Crète, attribuées à Minos, et celle de Lacédémone [1]. Les écrivains de l'antiquité ne nous ont transmis que peu de détails sur les institutions crétoises; mais nous savons qu'elles servirent de modèle à celles de Sparte, qui nous sont beaucoup mieux connues. Ce sont donc ces dernières qui appelleront d'abord notre attention.

Bien que les lois de Lycurgue n'aient pas complétement réalisé le système de la communauté, néanmoins elles lui ont fait une si large part, qu'on doit les considérer comme la source première de la plupart des utopies communistes. L'influence déplorable qu'ont exercée pendant tant de siècles les institutions d'une bourgade du Péloponèse, in-

[1] On a présenté les institutions de l'Inde et de l'Égypte primitive comme reposant sur le principe du communisme. Cette opinion ne me paraît pas fondée. Voir la note B à la fin du volume.

fluence qui se continue encore de nos jours, nous détermine à consacrer quelques pages à leur examen.

Une considération que l'on ne doit jamais perdre de vue quand on apprécie les lois civiles et politiques des anciens, c'est que la constitution de toutes les cités antiques était dominée par un grand fait social, l'esclavage. La classe la plus nombreuse, celle qui par son travail et son industrie créait les produits indispensables à l'entretien de la vie, était exclue de l'humanité et rangée au nombre des choses. Au-dessus d'elle, et du fruit de ses sueurs, vivait un petit nombre d'hommes libres, seuls investis des droits civils et politiques. Ces citoyens constituaient une aristocratie fainéante et tyrannique, professant le plus profond mépris pour le travail industriel et commercial. Les exercices du gymnase, les discussions politiques, par-dessus tout la guerre et la rapine : telles étaient les seules occupations dignes des nobles membres de la cité. Parmi les travaux utiles, il n'y eut que l'agriculture qui trouvât quelquefois grâce à leurs yeux. Quant aux lettres, aux arts et aux sciences, elles ne se développèrent qu'assez tard, et ne fleurirent que chez quelques peuples heureusement doués par la nature.

Dans les temps les plus anciens, la plupart de ces petites réunions d'hommes libres, qui constituaient les cités, furent soumises à des rois investis d'un pouvoir patriarcal. Ce fut l'âge héroïque. A la royauté succéda, dans presque toutes les cités de la Grèce, le gouvernement républicain, soit aristocratique, soit démocratique, suivant que les plus riches ou les plus pauvres entre les citoyens vinrent à prédominer. Mais il n'existe aucune analogie entre la démocratie de l'antiquité et la démocratie moderne. La première,

monopole exclusif des hommes libres, laissait toujours en dehors de tout droit divin et humain l'immense majorité de la population vouée à la servitude, tandis que la seconde embrasse dans une égalité commune l'universalité des habitants d'un grand pays.

Or, vers le IXe siècle avant J.-C., il régnait de grandes dissensions parmi les gentilshommes[1] d'une petite bourgade à demi sauvage de la Laconie, soumis jusque-là au pouvoir patriarcal de deux rois, prétendus descendants d'Hercule. L'autorité des rois méprisée, des lois sans force (si toutefois il existait des lois), la haine réciproque des riches et des pauvres : tel est le tableau que présentaient les hommes libres de Lacédémone. Quant aux esclaves, connus sous le nom d'Ilotes, leur condition y était plus déplorable que dans le reste de la Grèce. C'est à cette aristocratie grossière et farouche que Lycurgue entreprit de donner des lois, après s'être inspiré de l'exemple des institutions de l'île de Crète.

Il commença par gagner quelques-uns des chefs les plus influents, puis il descendit en armes avec ses partisans sur la place publique, et imposa par la terreur ses plans de rénovation, exemple qui n'a trouvé depuis que trop d'imitateurs[2].

Lycurgue se proposa un triple but : couper la racine des dissensions entre les riches et les pauvres ; assurer l'indépendance de la cité ; donner de la force et de la stabilité au pouvoir politique.

Pour mettre un terme aux dissensions nées de l'envie

[1] Cette expression que le bon Amyot applique souvent aux Spartiates est parfaitement juste.

[2] Plutarque, *Vie de Lycurgue*, § VIII.

des pauvres et de l'orgueil des riches, il résolut d'effacer toute inégalité de fortune. Il employa les moyens suivants : partage égal des terres, abolition des monnaies d'or et d'argent, repas en commun. Quant aux objets mobiliers, ils furent soumis à une sorte de communauté. En effet, il était permis à chacun d'user des esclaves, des chars, des chevaux, et de tout ce qui appartenait à un autre Spartiate. Les Ilotes, qui constituaient une classe analogue aux serfs actuels de la Russie, étaient considérés comme propriété publique. Ils affermaient les terres des citoyens, et se livraient aux occupations industrielles et mercantiles, tandis que les esclaves étaient spécialement attachés au service domestique et personnel.

Le système économique de Lycurgue fut donc une combinaison de la loi agraire avec le communisme. Au fond, le maintien de la propriété individuelle pour les terres ne dérogea point au principe de la communauté, puisque, dans l'esprit du législateur, les portions des citoyens devaient demeurer toujours égales, et que la majeure partie des produits agricoles était mise en commun pour les repas publics. Nous ne connaissons pas les moyens que Lycurgue employa pour assurer le maintien de l'égalité des héritages, et faire suivre à la répartition du sol les fluctuations de la population. Il paraît que ce fut la partie faible du système, ou celle qui tomba le plus promptement en désuétude.

Afin d'assurer l'indépendance de cette aristocratie communiste, Lycurgue s'attacha surtout à faire de ses Spartiates de robustes et intrépides guerriers. On sait par quels moyens. Tous les enfants dont la complexion ne paraissait pas assez vigoureuse furent condamnés à périr dès leur

naissance; les survivants, arrachés à leur famille dès l'âge le plus tendre, furent soumis à une éducation commune. Des exercices gymnastiques et militaires; des luttes où les adolescents se déchiraient avec les ongles et les dents; le larcin érigé en art; le fouet jusqu'à la mort, comme châtiment ou comme exercice de constance : voilà les procédés à l'aide desquels on dressait la bête féroce appelée Spartiate.

Le même système fut appliqué au sexe féminin. Il fallait donner aux durs soldats de Sparte des femmes ou plutôt des femelles au large flanc, dont l'impudicité patriotique se prêtât aux combinaisons de ce haras humain, où toutes les lois de la décence furent sacrifiées au chimérique espoir d'obtenir une race plus vigoureuse. Des jeunes filles sans amour ni modestie, des épouses sans tendresse ni chasteté, des mères sans entrailles : tel fut l'idéal féminin du sage Lycurgue.

Une fois parvenu à l'âge d'homme, le Spartiate dut passer sa vie dans une noble oisiveté, qui n'excluait pas une rigoureuse discipline. Son temps se partageait entre le maniement des armes, les évolutions guerrières, les délibérations de la place publique, les conversations et les promenades. Le principal plaisir de la jeunesse était la chasse, et surtout la chasse aux hommes. Quand le grand nombre des Ilotes inspirait des craintes, de jeunes Spartiates armés de poignards étaient lâchés dans les campagnes, et immolaient des milliers de ces infortunés.

Le meurtre des nouveau-nés et l'égorgement des Ilotes étaient des moyens expéditifs de prévenir l'excès de population, et constituaient une solution éminemment simple de ce terrible problème posé depuis par Malthus, et devenu

la pierre d'achoppement de l'économie politique moderne.

Cette organisation sociale fut couronnée par une constitution politique qui, au fond, n'était qu'un affreux despotisme. Deux rois, généraux des armées et chefs de la religion, réunis à un sénat de vingt-huit membres, administraient les affaires ordinaires. L'assemblée générale des citoyens statuait sur les points importants. Mais au-dessus des rois et du sénat planait le terrible tribunal des Éphores, composé de cinq magistrats élus par l'assemblée générale, et investis du droit de juger et de condamner à mort les citoyens et les rois. Ce tribunal devint, comme le Conseil des Dix de Venise, le premier, le seul pouvoir de l'État, et exerça sur la vie publique et privée des particuliers, des magistrats et des rois, l'autorité la plus tyrannique.

Telle fut cette constitution de Lacédémone, pour laquelle une éducation classique trop souvent dépourvue de critique et d'intelligence inspire, depuis des siècles, à nos jeunes générations, une admiration si peu motivée. L'aristocratie belliqueuse et ignorante de Sparte ne put, comme toutes celles du même genre, se soutenir qu'en dévorant la substance d'une autre société infiniment plus nombreuse, celle des Ilotes voués à la servitude et au travail agricole et industriel. Son législateur s'étudia à développer en elle au plus haut degré tous les caractères qui distinguent les aristocraties guerrières des peuples sauvages et barbares : mépris des travaux utiles, oisiveté, ignorance, superstition, débauche et férocité de mœurs. Mais, en même temps, il la soumit à une forte discipline, et s'efforça d'inspirer aux individus l'abnégation la plus

complète et le dévouement absolu à la cité. C'est pour atteindre ce dernier but que Lycurgue imposa à la noblesse spartiate le régime de la loi agraire et de la communauté.

Quels furent, cependant, les résultats de ce régime? Tant que la civilisation ne se fut point développée dans le reste de la Grèce, il paraît que les institutions de Lacédémone se maintinrent sans notables altérations. Mais, après la guerre du Péloponèse, la frugalité spartiate ne put résister au contact des richesses acquises au prix de la dévastation de la Grèce. L'or, l'argent et toutes les valeurs mobilières se concentrèrent entre les mains de quelques citoyens qui, n'osant braver ouvertement l'antique discipline, dissimulèrent leurs richesses, et joignirent l'hypocrisie à la cupidité. Bientôt, le système des successions établi par Lycurgue, dans le but de maintenir l'égalité des héritages ruraux, fut aboli; on rétablit le droit d'aliéner et de disposer par donation et testament; les terres, comme les richesses mobilières, devinrent la propriété de quelques familles. Des lois antiques, il ne resta qu'une incurable paresse, une ignorance honteuse et une profonde immoralité dans les rapports des sexes. Devenue le siége d'une épouvantable corruption, Sparte fut, par son orgueil et son avarice, la principale cause des dissensions et de la ruine de la Grèce. Sa belliqueuse aristocratie dépérit, moins par les ravages de la guerre que par l'effet de ses vices et de son barbare système d'éducation. Les armées lacédémoniennes durent se recruter dans la classe des Ilotes qui, malgré l'oppression et les massacres, se maintenait nombreuse et conservait sa vigueur. Ce fut même parmi des affranchis sortis de cette classe que se rencontrèrent quelques-uns des plus grands hommes de Sparte.

Tels furent, au dire d'Élien, Callicratidas, Gylippe et Lysandre. La décadence de l'aristocratie lacédémonienne fut telle, que, vers les derniers temps, il n'y eut rien de plus rare à Sparte qu'un Spartiate d'origine.

En vain les rois Agis et Cléomène essayèrent-ils de rétablir l'antique discipline et de renouveler la loi agraire. Cette tentative de restauration n'aboutit qu'à la perte de ses auteurs, et bientôt Sparte dut, comme ses anciennes rivales, subir la honte de la conquête romaine.

La facilité avec laquelle s'écroulèrent les institutions communistes de Lycurgue au contact de la civilisation du reste de la Grèce, fondée sur le principe de la propriété, l'inutilité des efforts tentés pour relever ces institutions, nous offrent un utile enseignement. Elles nous prouvent que le système de la communauté, quelque forte qu'en soit l'organisation, quelque redoutable que soit le pouvoir établi pour le défendre, est impuissant à se maintenir contre le désir de la propriété individuelle, profondément enraciné au cœur de l'homme. Ni l'éducation commune des Spartiates, ni le fanatisme d'abnégation qui leur était inspiré dès leur plus tendre enfance, ni le terrible pouvoir des éphores, ne purent retenir le peuple de Lycurgue dans les liens de l'égalité absolue et du communisme, qu'il avait subis, alors que, misérable et barbare, il voyait autour de lui-même pauvreté, même barbarie. A peine les Lacédémoniens furent-ils en contact avec les richesses, fruit d'une civilisation plus avancée, que le sentiment de la propriété, violemment étouffé en eux, se réveilla et renversa tous les obstacles. Mais, comme leurs détestables institutions leur avaient, plus qu'à tout autre peuple de l'antiquité, inspiré le mépris du travail agricole, industriel et commercial,

l'aversion pour les plus nobles occupations de l'intelligence, chez eux le sentiment de la propriété et le désir d'acquérir devinrent rapacité et soif de déprédation : une vénalité effrénée déshonora les éphores et les magistrats.

Ces faits établissent avec une autorité irrécusable cette vérité : que, de tous les mobiles de l'activité de l'homme, le plus énergique, le plus puissant, le plus naturel, c'est le sentiment de la propriété individuelle. Toute organisation sociale qui viole ce sentiment y est fatalement ramenée; le progrès consiste à l'éclairer, à le moraliser, et non à s'épuiser en inutiles tentatives pour l'éteindre.

La constitution de Sparte a été un objet d'admiration pour la plupart des écrivains de l'antiquité, qui furent surtout frappés de sa durée. Étrangers à la doctrine du progrès, les anciens attachaient une importance exagérée au maintien des mêmes institutions pendant une longue suite de siècles, et voyaient dans cette permanence un signe de perfection. De là leur enthousiasme pour Sparte, pour l'Égypte soumise au régime des castes et au despotisme des prêtres et des rois. Éclairés par une religion et une philosophie supérieures, par le spectacle de périodes historiques plus étendues que celles qui se déroulaient aux yeux de leurs devanciers, les modernes ont appris à estimer à sa juste valeur une stabilité qui ne s'obtient, le plus souvent, qu'au prix du sacrifice des plus nobles facultés de l'homme et du développement de ses plus mauvais instincts. Pour nous, l'immobilité de la Chine et de l'Inde, qui eût excité au plus haut degré l'enthousiasme des anciens, n'est que l'indice d'institutions radicalement vicieuses et d'une profonde dégradation des peuples qui les subissent,

C'est de ce point de vue que nous apprécions et que nous expliquons la durée des lois de Lacédémone.

L'établissement de Lycurgue subsista parce qu'il s'appuyait sur des sentiments énergiques, mais qui n'en sont pas moins détestables; je veux dire l'orgueil, la paresse et la fureur guerrière. L'amour d'une domination altière sur des esclaves et des sujets, l'horreur du travail intellectuel et physique, le goût des combats et de la rapine, sont malheureusement innés au cœur de l'homme, et se retrouvent chez tous les peuples sauvages ou barbares, et chez ceux qui n'ont encore atteint qu'un degré peu élevé de civilisation. Ce furent ces passions grossières que Lycurgue s'efforça de développer au profit d'une seule vertu, le dévouement à la cité, et cette vertu, il la dénatura en l'exagérant.

Une autre raison de l'admiration que les lois de Lycurgue inspirèrent aux anciens, c'est que l'antiquité tout entière fut dominée par les sentiments qu'elles tendaient à développer. Dans ce monde fondé sur l'esclavage et la guerre, dans ces cités où la défaite faisait tout perdre au vaincu : biens, famille, liberté, le courage militaire (*arété*, *virtus*) fut la vertu par excellence, le suprême mérite.

« Je crois indigne d'éloges et je ne compte pour rien
« celui qui ne se signale point à la guerre, possédât-il tous
« les autres avantages. »

Ainsi chantait Tyrtée, exprimant l'opinion unanime de son temps. Le même sentiment a régné chez l'aristocratie belliqueuse des siècles féodaux et des temps modernes Ces remarques expliquent l'estime qui s'est attachée pendant tant de siècles à des institutions qui tendaient à porter au plus haut degré l'énergie guerrière.

Aujourd'hui qu'une civilisation plus avancée a substitué

à l'esclavage la liberté pour tous, à l'oisiveté le respect du travail, à la fureur de la guerre l'amour de la paix, l'engouement irréfléchi pour les lois auxquelles Lycurgue soumit une peuplade à demi sauvage doit avoir un terme. Désormais, nous n'éprouverons plus qu'une juste horreur pour ce communisme aristocratique de Sparte, qui fut établi par la violence, se maintint par la tyrannie, et s'éteignit dans une affreuse corruption.

Les lois de Minos, si fameuses dans l'antiquité, ne méritent pas une appréciation moins sévère que celles auxquelles elles servirent de modèle. Là, tout le système de la communauté reposait encore sur l'existence d'une classe agricole vouée à la servitude. Les Périœces de l'île de Crète étaient des serfs condamnés à la culture de la terre comme les Ilotes de Lacédémone. De même que les Spartiates, les Crétois avaient des repas publics. Cette institution présentait même chez eux un caractère de communisme plus prononcé. A Sparte, chacun était tenu de fournir une quantité déterminée de subsistances, sous peine de perdre ses droits de citoyen. En Crète, les Périœces payaient directement au trésor public leurs redevances en grains, bestiaux et argent. Une partie de ces redevances était consacrée au culte des dieux et aux charges communes; l'autre était employée aux dépenses des repas publics; hommes, femmes et enfants étaient nourris dans l'oisiveté aux frais de l'État. C'est l'idéal du communisme. Du reste, une parcimonie rigoureuse et sans doute nécessaire régnait dans ces repas communs. Pour prévenir la pullulation de cette aristocratie paresseuse, la loi autorisait de fréquents divorces et encourageait des amours infâmes. Le législateur avait justifié ces institutions par de belles maximes.

Des magistrats appelés cosmes étaient revêtus d'une autorité analogue à celle des éphores de Lacédémone. Comme les Crétois n'avaient pas de lois écrites, ces cosmes exerçaient un pouvoir arbitraire, condition nécessaire de l'existence de la communauté.

« Le mode adopté par les Crétois pour contre-balancer les « mauvais effets de pareilles lois, dit Aristote, à qui nous « empruntons ces détails, est absurde, impolitique et ty- « rannique. Veut-on destituer un cosme? ses propres col- « lègues ou de simples citoyens organisent une insurrection « contre lui. Il peut conjurer l'orage en donnant sa démis- « sion. Cet ordre de choses tient, dit-on, aux formes ré- « publicaines. Non, ce n'est pas là une république, mais « une factieuse tyrannie; car le peuple se divise, les amis « prennent parti, on se range sous un chef, il y a tumulte, « on s'égorge. Légitimer ces terribles crises, n'est-ce pas « suspendre pour un temps la garantie sociale et briser tous « les liens de l'ordre politique? Alors quel danger pour « l'État, si des ambitieux ont la volonté ou le pouvoir de « s'en emparer[1]. »

Les institutions communistes de la Crète déchurent rapidement. Comme à Lacédémone, la forme seule persista quand le fond n'existait plus. La propriété était depuis longtemps reconstituée, tandis que les repas publics, inutile symbole de l'égalité absolue, continuaient de réunir les citoyens à la table commune. De leurs anciennes institutions, les Crétois ne conservèrent que les vices les plus hideux réunis à la fraude, à la dissimulation et au mensonge; résultat inévitable des obstacles qu'une législation

[1] *Plutarque*, liv. II. chap. 8.

tyrannique oppose au sentiment naturel de la propriété.

Ce tableau n'est point de nature à justifier la célébrité de ces lois de Minos citées si souvent comme un monument d'immortelle sagesse. On sait que le rapporteur de la constitution de 93, Hérault-Séchelles, séduit par leur brillante réputation, voulait y chercher le modèle des institutions à donner à la France, et qu'il en réclamait le texte. Mais l'érudition des bibliothécaires ne put, sur ce point, satisfaire ses désirs. Malgré ce contre-temps, qui dut sans doute profondément affliger ce grand révolutionnaire, il semble que l'une des maximes des Crétois soit passée dans le symbole du jacobinisme. Je veux parler de celle qui consacre l'insurrection comme le plus saint des devoirs. Félicitons-nous de ce que les constituants de 93 n'aient pas fait de plus amples emprunts aux impurs communistes de Cnosse et de Gortyne [1],

[1] C'étaient les deux villes principales de la Crète.

CHAPITRE III.

LE COMMUNISME DE PLATON.

Le traité de la République. — L'esclavage sanctionné. — Les classes productives vouées au mépris. — Aristocratie communiste de guerriers et de philosophes. — Promiscuité des sexes. — Infanticides. — Avortements. — Caractère de la communauté platonicienne.

Le livre des Lois. — Transaction entre l'égalité absolue et la propriété. — Véritable portée des ouvrages politiques de Platon.

Toutes les fois que le principe d'une doctrine se trouve déposé dans les institutions d'un peuple ou dans les écrits d'un philosophe, il se rencontre tôt ou tard un logicien rigoureux, qui le dégage de tout mélange, et le développe jusqu'à ses dernières conséquences. Il en fut ainsi des éléments du communisme, qui n'avaient reçu, dans les lois de Lacédémone, qu'une incomplète application. Platon les recueillit et traça, dans sa célèbre *République*, le plan d'une société idéale, fondée sur la pure théorie de la communauté.

Quelque audacieuse qu'ait été l'utopie du disciple de Socrate, il n'a pourtant pas dépassé, dans l'idée qu'il s'est formée d'un État, le niveau des opinions générales de son temps. Pour lui, comme pour les autres Grecs, l'État, c'est toujours la cité, c'est-à-dire une réunion d'hommes renfermée dans les étroites limites d'une ville et du terri-

toire nécessaire à sa subsistance. Platon ne s'éleva pas jusqu'à la conception de ces grands corps politiques qui, formés de la réunion d'immenses territoires et de villes nombreuses, soumis aux mêmes lois, à un même gouvernement, jouissent néanmoins des bienfaits de la liberté. Loin de chercher à étendre le cercle de l'association entre les hommes, le philosophe le restreint autant que possible. Il éloigne sa cité des bords de la mer, ferme ses portes aux étrangers, et l'isole du reste de l'humanité. C'est dans cette espèce de prison que doit se développer le type de la perfection sociale.

Avant tout, Platon s'empresse de proclamer la nécessité de l'esclavage et de le consacrer comme la condition fondamentale de l'existence d'un peuple libre, dont tout le temps doit être employé à la chose publique. Parmi les hommes libres, il condamne à l'avilissement ceux qui exercent des professions laborieuses. « La nature, dit-il, « n'a fait ni cordonniers ni forgerons ; de pareilles occupa- « tions dégradent les gens qui les exercent, vils merce- « naires, misérables sans nom, qui sont exclus, par leur « état même, des droits politiques. »

Platon divise donc les citoyens en trois classes : celle des mercenaires ou de la multitude, qui comprend les laboureurs, les artisans et les marchands ; celle des guerriers, défenseurs de l'État, et celle des magistrats et des sages. Ces deux dernières seules appellent son attention. Quant à la première, il la néglige et déclare qu'elle est faite pour suivre aveuglément l'impulsion des autres.

Ainsi, la cité de Platon ne consiste qu'en une aristocratie de guerriers et de philosophes, servie par une multitude d'esclaves, et dominant la classe des hommes libres

voués aux occupations utiles. C'est vers le perfectionnement physique et moral de cette poignée de dominateurs que Platon va tout faire converger.

Le corps des guerriers, fixé au nombre de mille, aura toujours les armes à la main. Il ne se mêlera pas avec les autres citoyens; il demeurera dans un camp, prêt à réprimer les factions intérieures et à repousser les agressions étrangères.

Pour éviter que l'ambition et l'amour des richesses ne portent ces hommes redoutables à opprimer l'État, ils n'auront rien en propre, et seront nourris en commun, aux dépens de la république, dans une austère frugalité. Jamais l'or et l'argent ne souilleront leurs mains.

Platon ne s'explique pas sur la question de savoir à qui les biens seront attribués. Appartiendront-ils à la république et seront-ils administrés par ses magistrats? La propriété sera-t-elle maintenue pour la classe inférieure des hommes libres? La dernière interprétation semble résulter d'un passage qui impose à cette classe l'obligation de fournir aux guerriers leur nourriture, comme la juste récompense de leurs services [1]. S'il en était ainsi, Platon aurait restreint l'incapacité de posséder aux membres des deux ordres supérieurs, et relégué dans la classe inférieure le principe de la propriété individuelle.

Le soin qui préoccupe par-dessus tout ce philosophe, c'est de perfectionner la race des guerriers et des sages, et d'exclure de ces corps d'élite tous ceux qui, par l'insuffi-

[1] *Répub.*, liv. III à la fin. — Aristote, qui a réfuté la *République* et les *Lois* de Platon avec une grande supériorité, soulève le même doute. (*Politique*, liv. II, chap. 3.)

sance de leur beauté physique et de leurs qualités morales, ne seront pas dignes d'y entrer.

Dans les moyens qu'il propose pour assurer ce résultat, il laisse Lycurgue bien loin derrière lui. Le mariage est remplacé par des unions annuelles qui permettront d'obtenir, à l'aide du croisement des races, des produits de qualité supérieure. Le sort réglera, en apparence, ces unions; mais les magistrats, usant d'une fraude patriotique, assortiront les couples de manière à obtenir les meilleures conditions de reproduction. Du reste, la fidélité conjugale sera de rigueur dans ces mariages passagers.

Les enfants ne connaîtront pas leurs parents; déposés dès leur naissance dans un asile commun, ils seront allaités par les mères transformées en nourrices publiques; une éducation commune leur sera donnée par l'État. Il n'y aura ainsi qu'une seule famille dans le corps des guerriers, dont tous les membres seront réunis par les liens d'une parenté hypothétique; en même temps disparaîtront les priviléges de naissance, l'ambition de famille, les illusions de l'amour paternel.

L'éducation des femmes sera semblable à celle des hommes. Comme eux, elles se livreront aux exercices du gymnase dans une chaste nudité; comme eux, elles apprendront le métier de la guerre, et en affronteront les périls.

Les enfants des deux sexes seront formés au mépris de la mort et des souffrances. Mais leur âme, adoucie par la musique et la culture des sciences, ne connaîtra pas la férocité. Afin que cette éducation transcendante ne soit donnée qu'à des sujets dignes de la recevoir, les enfants mal constitués, incorrigibles ou nés hors des conditions de l'accouplement légal, sont condamnés à la mort. Enfin, l'a-

vortement est prescrit aux femmes qui auraient conçu après leur quarantième année, leur âge ne promettant pas à leur fruit une complexion assez vigoureuse.

Voilà quelles abominations le disciple de Socrate ne craint pas de préconiser comme le type de la perfection sociale. Dans les rêves délirants d'une imagination exaltée, il méconnaît les lois fondamentales de l'humanité, et la ravale au-dessous de la brute, quand il croit l'élever au niveau des dieux. Pour assurer à une petite aristocratie de guerriers et de philosophes de nobles loisirs, il condamne à la nullité politique et au mépris tous les citoyens livrés aux travaux utiles, et consacre l'odieuse institution de l'esclavage. Cette aristocratie, il la perpétue par la promiscuité, et l'épure par l'infanticide. Amour conjugal, tendresse maternelle, pudeur, division naturelle des fonctions entre les deux sexes, tout est foulé aux pieds, tout est sacrifié à des combinaisons dont l'absurdité n'est égalée que par l'infamie. Ajoutez à cela la loi du sacrilége, le despotisme des magistrats philosophes, la proscription des arts et de la poésie, et vous aurez un tableau complet de la meilleure des républiques.

Bien que Platon ne se soit pas nettement expliqué sur l'organisation de la communauté, qu'il n'ait point tracé de règles relatives à la répartition et à l'administration des terres et des valeurs mobilières, en un mot, qu'il ait négligé le côté économique de la question, ce philosophe n'en doit pas moins être considéré comme le premier fauteur du communisme. En effet, il déclare la propriété incompatible avec la perfection idéale à laquelle il prétend élever la société modèle des sages et des guerriers; il la présente comme la source de tous les maux qui affligent les États,

de l'avarice, de l'ambition de l'égoïsme et de l'avilissement des âmes. S'il laisse planer quelques doutes sur son abolition absolue, du moins est-il certain qu'il la relègue dans la société inférieure des mercenaires, destitués de tout droit politique.

Platon a donc condamné formellement la propriété, et développé la plupart des arguments qui ont défrayé depuis les déclamations dirigées contre elle. Quant au principe de la famille, il est impossible de l'anéantir plus complétement que le philosophe qui réglemente la promiscuité des sexes, et arrache les nouveau-nés à leur mère.

Ainsi, Platon est un communiste complet et logique. Il ne recule pas devant la rupture violente des liens du sang, qui a arrêté quelques rêveurs moins conséquents que lui, et qui est la suite nécessaire du principe de la communauté.

Le communisme, en effet, se propose pour but d'anéantir complétement la personnalité humaine, d'effacer toute inégalité, toute différence même, entre les hommes, et de réduire chacun d'eux à n'être dans la société qu'un chiffre du même ordre et de la même valeur. Or, la famille, par les souvenirs qu'elle perpétue, les espérances et les prévisions qu'elle fait naître, fortifie dans l'homme le sentiment de son individualité, provoque et stimule celui de la propriété héréditaire. Donc, détruire la propriété et l'hérédité en maintenant la famille, c'est se montrer inconséquent et illogique, c'est attaquer l'effet, tout en respectant la cause. Cette inconséquence, Platon ne la commit point.

Les doctrines communistes du livre de la *République* n'exercèrent aucune influence sur la politique de l'antiquité. Invité à donner des constitutions à plusieurs villes de la

Grèce et de la Sicile, Platon vit ses plans de communauté unanimement repoussés. Dans plusieurs circonstances, il n'osa pas même en proposer l'application. Aristote réfuta avec une remarquable vigueur de logique la doctrine de la communauté [1], et montra toutes les incohérences, les lacunes, les impossibilités d'exécution que présente le système platonicien. Son jugement fut ratifié par l'antiquité tout entière, qui ne vit dans ce plan de rénovation sociale que le rêve d'une imagination enthousiaste égarée à la poursuite d'une perfection chimérique, et réserva son admiration pour les idées philosophiques et morales qui brillent dans le livre de la *République,* au milieu des plus déplorables erreurs. Ce fut seulement après un intervalle de six siècles, que Plotin, l'un des coryphées de l'école néo-platonicienne d'Alexandrie, imagina de fonder une cité de philosophes gouvernée par les lois de Platon, et sollicita dans ce but de l'empereur Gallien le don d'une ville ruinée de la Campanie : aberration digne de l'un de ces sophistes qui, exagérant et faussant la pensée du maître, en tirèrent comme dernière conséquence le mysticisme et la théurgie, ces fruits honteux de l'esprit humain. Mais l'empereur ne jugea pas convenable d'autoriser l'expérience.

L'idéal politique de Platon fut donc considéré par l'antiquité comme impraticable, et relégué au nombre des œuvres de pure imagination. Cependant, parmi toutes les combinaisons communistes, le système de ce philosophe serait encore celui dont l'application présenterait le plus de chances de succès, parce qu'il a pour base l'esclavage et l'avilissement des classes agricoles et industrielles.

La république de Platon réalisée eût été quelque chose

[1] *Politique*, liv. II.

d'analogue à la constitution de l'Égypte musulmane des trois derniers siècles, où un corps de mameluks, recruté d'enfants sans famille, et un collége d'ulémas, gouvernaient une population d'esclaves et de paysans avilis et méprisés. Si le communisme était applicable, ce ne pourrait être que dans les camps ou les casernes d'une milice aristocratique, étrangère aux travaux utiles, et vivant du produit des sueurs d'une population opprimée. Mais imposer le régime de la communauté à l'universalité des membres d'une société libre et productive, c'est une aberration que l'antiquité n'avait jamais conçue, et dont la mémoire de Platon doit être déchargée. Elle appartient à ses modernes imitateurs, qui se sont inspirés de son livre sans le comprendre[1].

Platon aurait dû être éclairé sur la valeur de son système de communauté et d'unité absolue dans l'État, par les objections et les invincibles répugnances qu'il souleva chez ses contemporains. Par là se manifestait l'incompatibilité radicale de ce système avec la nature humaine, l'invincible tendance de l'homme à la propriété individuelle. Mais, comme tous les utopistes, Platon aima mieux attribuer cette opposition aux préjugés de l'éducation, à l'influence invétérée de l'habitude. Cependant il crut devoir tenir compte des résistances, et proposer aux hommes un but moins disproportionné à leur faiblesse. Il écrivit le *Livre des Lois*.

[1] Jefferson, ancien président des États-Unis, où il fut le représentant le plus illustre de la démocratie avancée, s'est exprimé sur les œuvres de Platon en général, et notamment sur le livre de la *République*, en termes qui contrastent avec les éloges traditionnels que l'on prodigue aux écrits de ce philosophe. Voir à la fin du volume, note C, un extrait de cette curieuse appréciation.

Dans ce nouveau traité politique, il se contenta de tracer les moyens les plus convenables, selon lui, pour concilier la propriété individuelle avec le maintien de l'égalité entre les citoyens. La recherche de cet insoluble problème fut l'éternel tourment des législateurs de la Grèce, et l'inévitable écueil de leurs combinaisons.

Platon fixe à cinq mille quarante le nombre des membres de sa nouvelle cité, c'est-à-dire des hommes investis du droit exclusif de participer aux affaires publiques et de porter les armes. Il propose de diviser le territoire en autant de portions, dont chacune sera attribuée à un citoyen par la voie du sort. Ces portions sont indivisibles, inaliénables, et constituent le minimum assuré par la cité à tous ses membres. A la mort du possesseur, elles passent à celui de ses enfants mâles qu'il a désigné. Un système de lois sur les adoptions et les mariages a pour objet d'assurer la permanence du nombre des citoyens, et de prévenir la concentration de plusieurs parts dans une seule main. Cependant, il est permis à chacun d'acquérir des richesses mobilières en sus de la portion civique; mais ces acquisitions ne peuvent dépasser le quadruple de la valeur de cette portion[1]. Il est assez difficile de concevoir comment les citoyens pourront s'enrichir sous le régime des lois platoniciennes. En effet, l'exercice de toute profession industrielle ou commerciale, la possession de l'or et de l'argent, le prêt à intérêt leur sont interdits. Les métiers mécaniques sont exercés par des esclaves que dirige une classe d'artisans libres, mais privés de tout droit politique. Le négoce est abandonné aux étrangers.

[1] *Les Lois*, liv. v.

Pour maintenir la fixité du nombre des citoyens, on interdira la génération quand les naissances deviendront trop nombreuses ; on l'encouragera dans le cas opposé. Si, malgré tout, les unions étaient trop fécondes, on enverra l'excédant des citoyens former au loin une colonie.

Ainsi, une espèce de tenure féodale des biens fonds, la limitation des richesses mobilières, l'interdiction des monnaies d'or et d'argent, du commerce et de l'industrie, le despotisme de la loi réglant les mystères de l'amour : tels sont les moyens que Platon propose pour maintenir l'égalité parmi les membres de l'aristocratie politique et guerrière de sa seconde république. A ces institutions il joint des repas communs défrayés, comme chez les Crétois, aux dépens du trésor public. Les femmes ne sont point communes ; mais elles doivent, comme dans la première utopie, affronter les périls de la guerre.

Le *Livre des Lois* est le résumé le plus brillant et le plus complet des tentatives faites par les philosophes et les législateurs grecs, pour maintenir l'égalité des fortunes. Lycurgue, Phaléas de Chalcédoine, Protagoras, Philolaüs de Thèbes, s'étaient épuisés en inutiles combinaisons pour atteindre ce résultat. La plupart des États grecs poursuivirent le même but au prix de fréquentes révolutions. L'égalité, un moment rétablie, ne tardait pas à être rompue par l'effet inévitable des différences naturelles d'aptitudes et de caractères. C'était l'œuvre de Pénélope, le rocher de Sisyphe.

Platon comprit, et c'est là son mérite, que la propriété individuelle, si restreinte qu'elle soit, est incompatible avec l'égalité absolue ; il vit que le seul moyen de faire régner cette égalité, c'était la suppression complète de la

propriété, l'attribution à l'État de la souveraine disposition des biens et des personnes. Et, comme son esprit pénétrant atteignait d'un regard à l'extrémité des choses, il reconnut que l'abolition de la famille était la condition nécessaire, la suite inévitable de la communauté des biens. Il proclama ces résultats avec l'impassibilité de la logique, mais il ne fut pas compris, et ceux-là mêmes qui étaient le plus attachés au dogme de l'égalité absolue, en repoussèrent obstinément les conséquences.

Ce fut alors que Platon revint, dans le *Livre des Lois*, au vieux système de conciliation, de transaction entre l'égalité et la propriété. Mais il ne le fit qu'à regret, et sans abandonner sa doctrine de la communauté. Loin de désavouer le livre de la *République* dans son second traité politique, il le confirme au contraire : « L'État, le gouvernement et les « lois qu'il faut mettre au premier rang, dit-il, sont ceux « où l'on pratique le plus à la lettre, dans toutes les parties « de l'État, l'ancien proverbe qui dit que tout est véritablement commun entre amis. Quelque part donc que « cela se réalise ou doive se réaliser un jour, que les femmes soient communes, les enfants communs, les biens « de toute espèce communs, et qu'on apporte tous les « soins imaginables pour retrancher du commerce de la « vie jusqu'au nom même de propriété; de sorte que les « choses mêmes que la nature a données en propre à « chaque homme deviennent en quelque sorte communes « à tous autant qu'il se pourra... En un mot, partout où « les lois viseront de tout leur pouvoir à rendre l'État « parfaitement un, on peut assurer que c'est là le comble « de la vertu politique[1]. »

[1] *Les Lois*, liv. v.

Platon déclare ensuite que, sous le rapport de la perfection, l'État organisé d'après les bases du *Livre des Lois* n'occupe que le second rang. A son point de vue, et à celui des politiques grecs, il a parfaitement raison. La communauté est en effet la conclusion nécessaire du principe de l'égalité absolue des fortunes. Ce principe admis, il n'y a en dehors de la communauté que des transactions impuissantes et illogiques, d'inutiles efforts pour concilier des éléments contradictoires.

En posant nettement la doctrine de la communauté, Platon n'avait donc fait que pousser à ses dernières conséquences et réduire à l'absurde le socialisme égalitaire dont toute la Grèce était infatuée. Mais ni Platon, ni ses adversaires ne soupçonnèrent que telle fût la véritable portée du livre de la *République*. Le principe de l'égalité absolue *(tou isou)* était trop enraciné pour succomber à cette épreuve. Nul ne voulut y renoncer. En acceptant ses dernières conséquences, Platon sacrifia la raison à la logique ; ses adversaires, en les repoussant, aimèrent mieux être illogiques pour rester raisonnables. Tels sont les hommes : lorsque les déductions d'une idée fausse, mais chère à leurs passions, les amènent en face d'un résultat qui heurte le bon sens, il se rencontre quelques esprits hardis qui n'hésitent pas à l'admettre ; mais le vulgaire se borne à nier la conclusion, et ne peut se décider à condamner les prémisses. Parmi nos modernes égalitaires, beaucoup en sont au même point que les contemporains de Platon. Ils repoussent le communisme, tout en défendant le principe d'où il découle.

CHAPITRE IV.

DE LA PROPRIÉTÉ A ROME.

Luttes politiques dans la république romaine sur des questions de propriété. — Absence d'idées communistes. — Caractère des lois agraires. — La propriété sous la république et sous les empereurs.

La Grèce nous offre, dans les constitutions de la Crète et de Lacédémone, une application partielle du principe de la communauté, et dans Platon, un éloquent défenseur de ce mode d'organisation sociale. On chercherait vainement quelque chose d'analogue dans l'histoire du peuple romain : l'idée de la communauté paraît avoir été complétement étrangère à son génie.

Parmi toutes les sociétés anciennes et modernes, il n'en est aucune chez laquelle le droit de propriété ait été aussi fortement constitué, ait revêtu un caractère aussi énergique et aussi national que chez ce peuple conquérant et dominateur. Non seulement ce droit s'appliquait aux objets matériels et aux esclaves; mais il s'étendait encore jusque sur les hommes libres, et pénétrait dans les relations de la famille. L'épouse, l'enfant étaient la propriété du chef. Le père pouvait vendre son fils, et ce n'était qu'après trois ventes successives que se trouvait épuisée la terrible puissance de la paternité. La lance était le symbole de cette propriété romaine, qui ne se transmettait que

par des actes solennels. Ce fut seulement vers la fin de la république et sous les empereurs que la rigueur du droit s'adoucit, par les fictions et les tempéraments de la jurisprudence des préteurs. On comprend que, dans une société ainsi organisée, il n'y ait point eu de place pour l'idée de la communauté.

Le droit de propriété en lui-même ne fut donc jamais attaqué dans les agitations du forum. Les prolétaires de Rome luttaient non pour abolir ce droit, mais pour y participer. Ils protestaient contre l'usurpation des terres domaniales par les nobles et les chevaliers, et réclamaient leur part de ces dépouilles conquises sur l'ennemi au prix du sang plébéien. Tel était l'objet des lois agraires proposées par les Gracques. Elles tendaient à réintégrer la république dans ses domaines injustement détenus, et à les distribuer aux hommes libres ruinés par les guerres et par les extorsions d'une aristocratie usurière. Le premier des Gracques poussait très loin les ménagements envers les puissants détenteurs des terres usurpées. Cinq cents arpents étaient abandonnés définitivement à chacun d'eux; le surplus ne devait retourner à l'État que moyennant une indemnité acquittée en numéraire. C'est donc par suite d'une fausse interprétation que le mot de loi agraire est devenu synonyme de la spoliation des propriétaires fonciers, et du partage égal de tous les héritages.

La chute tragique des Gracques consacra le triomphe définitif des nobles et des riches, et fit perdre aux prolétaires la dernière espérance de s'élever à la propriété. La race des vieux plébéiens, décimée par les guerres et la pauvreté, s'éteignait rapidement. Des Italiens, des affranchis, créatures dévouées à leurs puissants patrons, les

remplacèrent dans le forum. Aux luttes de la plèbe et de l'aristocratie, succédèrent celles des diverses classes de l'aristocratie entre elles, des patriciens contre les chevaliers, des nobles contre les riches. Les grands de Rome se disputèrent avec acharnement les meilleures parts dans les dépouilles du monde. La plèbe, devenue la plus vile des populaces, vécut des distributions gratuites et de la vente de ses suffrages. Elle ne demanda plus à ses dominateurs que du pain et les jeux du Cirque.

Au milieu des dissensions qui signalèrent la fin de la république, le principe de la propriété et de l'hérédité ne fut point mis en question ; mais si l'on ne fit pas la guerre à la propriété elle-même, on la fit aux propriétaires. L'histoire de cette période n'est en effet qu'une longue suite de spoliations. La cupidité, plus encore que la vengeance, dicta les proscriptions des Marius, des Sylla et des triumvirs. On dépouilla les nobles au profit des chevaliers, les chevaliers au profit des nobles, les Italiens en faveur des vétérans, les provinces au profit de chaque parti victorieux. Au commencement de l'empire, il n'y avait guère de propriété, en Italie, dont l'origine ne fût souillée de sang ou entachée de violence.

Un seul genre de propriété fut sérieusement attaqué dans la société romaine, ce fut la possession de l'homme par l'homme, l'esclavage. Les grands propriétaires, envahisseurs de l'Italie, avaient partout substitué aux anciens agriculteurs libres des esclaves qui, plus d'une fois, revendiquèrent leur liberté les armes à la main. Les historiens latins eux-mêmes ont immortalisé l'héroïque courage de Spartacus. Mais ces tentatives désespérées échouèrent contre la puissance et la fortune de Rome.

Le principe de la communauté ne fut donc jamais invoqué dans les luttes politiques qui agitèrent le monde romain. Cependant, quelques-uns des dogmes qui se sont presque toujours combinés avec le communisme, paraissent avoir pénétré dans la cité éternelle à une époque assez ancienne : je veux parler de la promiscuité des sexes et de la sanctification de la débauche. Telles furent ces fameuses bacchanales qui, 186 ans avant Jésus-Christ, avaient provoqué les rigueurs du sénat et des consuls. Les initiés à ces infâmes mystères se réunissaient secrètement, pour célébrer le culte effréné de la vie et de la mort. La prostitution et le meurtre en formaient les rites essentiels. Nous verrons les mêmes horreurs s'associer aux doctrines du communisme chez les premiers gnostiques et chez les anabaptistes du XVI[e] siècle. Les historiens ne nous apprennent point si quelques principes sociaux et politiques se rattachaient à ce culte abominable. La sévérité que le sénat déploya contre ses adeptes, permet de soupçonner qu'il poursuivait en eux autre chose que la violation des lois de la morale, déjà fort relâchées à cette époque. On constata, par une enquête, que, dans Rome seulement, 7,000 personnes s'étaient affiliées à la mystérieuse société. Elle avait des ramifications dans l'Étrurie et la Campanie. Des gardes furent établies la nuit dans tous les quartiers de la ville ; on fit des perquisitions, on livra les coupables au dernier supplice, et beaucoup de femmes furent remises à leurs parents pour être exécutées dans leurs maisons. De Rome la répression s'étendit dans l'Italie ; les consuls poursuivirent leurs informations de ville en ville, et extirpèrent la nouvelle secte par des moyens énergiques.

Sous les empereurs, la propriété romaine perdit le carac-

tère sauvage et violent qu'elle avait présenté pendant la république, et le droit national finit par se confondre avec ce droit plus humain, plus simple et plus général, que les préteurs reconnaissaient sous le nom de droit des gens, comme présidant aux rapports des hommes, abstraction faite de leur nationalité. On proclama, dans la définition légale de l'esclavage, que cette institution était contraire à la nature[1] : progrès immense, qui place les jurisconsultes de Rome bien au-dessus des philosophes de la Grèce. Désormais l'esclavage était condamné par la loi même qui le consacrait : il devait disparaître.

Ainsi adouci et généralisé, le principe de la propriété continua à dominer la société romaine, sans être sérieusement contesté. Il fut même plus religieusement respecté que pendant la république, car sous les empereurs, on ne vit plus ces confiscations en masse, ces spoliations systématiques, qui avaient signalé les luttes des partis.

En même temps que l'unité impériale s'établissait dans le monde romain, la Judée voyait naître cette nouvelle religion qui devait changer la face de la société. Les sectes communistes actuelles s'efforcent de se rattacher à l'origine du christianisme. Il importe donc d'examiner quel rôle le principe de la communauté joua dans cette grande révolution morale et religieuse, et d'apprécier à leur juste valeur les faits invoqués par les modernes apôtres qui prétendent s'inspirer de la parole du Christ, et renouer la chaîne des traditions de la primitive Église. Tel sera l'objet du chapitre suivant.

[1] Servitus est constitutio juris gentium, qua quis dominio alieno CONTRA NATURAM subjicitur. Florentinus, leg. 4, § 1, ff. *de statu hominum*.

CHAPITRE V.

LE CHRISTIANISME.

Doctrine de l'Évangile sur la propriété et la famille. — Ces institutions sont consacrées et fortifiées. — Communauté de biens des premiers disciples. — Son caractère. — Sa courte durée. — L'aumône, l'offrande volontaire y sont substituées. — Communisme des premiers gnostiques.

Si l'on veut justement apprécier les doctrines relatives à la propriété et à la famille, qui ressortent des premiers monuments du christianisme, il importe d'examiner quel était l'état social du peuple au milieu duquel se produisit la révélation de l'Évangile.

Au moment où le Christ parut, la loi de Moïse régnait encore souverainement sur les relations civiles du peuple hébreu, qui, soumis politiquement aux Romains, avait néanmoins conservé son organisation intérieure. Or, cette loi qui, depuis une longue suite de siècles, s'était identifiée avec les mœurs, consacrait la famille, la propriété individuelle, et l'hérédité des biens. La sainteté du mariage, le respect des parents, l'inviolabilité du bien d'autrui, étaient gravés en termes impérieux sur les tables que Moïse avait apportées à son peuple du haut du Sinaï [1]. Des peines ri-

[1] Décalogue, Exod. cap. xx, ỳ. 12, 15 et 17.

goureuses sanctionnaient ces préceptes religieux[1]. Quoique la pluralité des femmes et le concubinage ne fussent point proscrits par les institutions mosaïques, l'esprit de famille n'en fut pas moins le caractère distinctif du peuple juif, et la base de ses institutions. La division de la nation en tribus issues d'un même père, le sacerdoce attribué à la race de Lévi, le pouvoir politique héréditaire dans la descendance de David, l'espérance de ce Messie qui devait naître un jour du sang du roi prophète : tout cela reposait sur le sentiment profond de la permanence des familles, sur la puissance des liens du sang. La nation juive tout entière ne formait-elle pas une grande famille, dont chaque membre pouvait, par une longue généalogie, remonter jusqu'à la commune origine ? Ne fut-elle pas dominée par le désir de conserver la pureté de sa race, et par l'horreur de toute alliance avec un sang étranger ? L'espoir de revivre dans une nombreuse postérité, si cher au cœur des patriarches, faisait battre encore celui de leurs descendants vaincus et dispersés sur la face de la terre. Cette disposition n'échappa point au génie de Tacite, qui signalait dans les Juifs le désir de perpétuer leur race et le mépris de la mort[2]. Il est donc vrai de dire que, chez aucune autre nation, le principe de la famille ne pénétra plus profondément dans les lois et dans les mœurs.

La propriété n'était pas moins fortement organisée. On

1 L'adultère et son complice, l'enfant qui se portait à des violences ou à des imprécations contre ses parents, étaient punis de mort (Lévit., c. xx, ℣. 9, 10). Le larcin était passible de la restitution et d'une amende (Lévit., c. xx, ℣. 4, 5, 6).

2 ... *Generandi amor, moriendi contemptus.* — Tacit. *Historiarum*, lib. v, § v.

voit se manifester dans sa constitution toute la puissance de cet esprit de famille qui régnait chez les descendants d'Abraham. Les fonds de terre et les habitations rurales ne pouvaient être aliénés à perpétuité; la vente n'avait d'effet que pour une période qui n'excédait pas cinquante ans. A l'expiration de chaque demi-siècle, on célébrait une fête solennelle, fameuse sous le nom de jubilé, qui était le signal de la restitution générale. Les immeubles aliénés retournaient aux vendeurs ou à leurs héritiers. Par ce moyen, la loi voulait prévenir l'appauvrissement et la ruine des familles. Celles-ci étaient les véritables propriétaires : les individus n'étaient investis que d'un droit d'usufruit, et ne pouvaient aliéner qu'à titre d'emphytéose.

Le même esprit présidait aux règles relatives aux successions. Les héritages passaient par préférence aux descendants mâles; les filles ne recevaient qu'une très faible part. Lorsqu'à défaut de fils, les filles succédaient à leur père, il leur était interdit de porter par mariage leurs biens dans une autre tribu. Le droit de retrait lignager complétait ce système de mesures destinées à assurer la permanence des biens dans les familles.

On voit donc que les principes communistes étaient aussi étrangers aux institutions de la Judée qu'à celles de Rome. Chez ces deux peuples, dont l'un était destiné à conquérir le monde par le glaive, l'autre à le dominer par la puissance des idées religieuses, la famille et la propriété présentaient, quoique avec des caractères divers, la même force d'organisation, la même stabilité.

Ce fut au sein d'une société ainsi constituée que Jésus-Christ vint proclamer la nouvelle doctrine qui devait régénérer la terre. Certes, si l'anéantissement de la propriété

individuelle, si la destruction des liens de la famille, avaient dû être la conséquence dernière des principes annoncés par le Sauveur des hommes ; si le système de la communauté devait être un jour l'expression la plus haute et la plus complète du christianisme, il est à croire que cette communauté eût été préconisée, ou du moins annoncée dans l'Évangile, et que la loi mosaïque, qui consacrait une organisation sociale si différente, y aurait été formellement condamnée. Il n'en est rien cependant. On chercherait vainement dans les discours du Christ, tels qu'ils nous sont parvenus, la moindre parole favorable à la communauté, ou la critique des lois civiles du peuple auquel s'adressait sa prédication. Au contraire, Jésus déclare qu'il n'est point venu changer la loi, mais la compléter : *Non ego veni mutare legem et prophetas, sed adimplere*[1]. A ceux qui lui demandent quel bien ils doivent faire pour mériter la vie éternelle, il répond qu'il convient de garder les commandements, et il reprend l'énumération des devoirs tracés par le décalogue : « Tu ne tueras point ; tu ne commettras point d'adultère ; tu ne déroberas point ; tu ne diras point de faux témoignage ; honore ton père et ta mère[2]... » C'était consacrer l'inviolabilité de la propriété, la sainteté du mariage, le respect de l'autorité paternelle. Il alla plus loin encore : il fortifia le principe de la famille en proscrivant le divorce et la polygamie. Quand on lui opposait sur ce point l'autorité de Moïse, il répondait : « C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes ; mais au commencement

[1] S. Matthieu, ch. v, ℣. 17.
[2] S. Matthieu, chap. xix, ℣. 17, 18, 19.

il n'en était pas ainsi. Et moi je vous dis que quiconque répudiera sa femme, si ce n'est pour cause d'adultère, et se mariera à une autre, commet un adultère, et que celui qui se sera marié à celle qui est répudiée, commet un adultère [1]. »

Partout éclate dans l'Évangile l'anathème contre les actes qui portent atteinte à ces grandes institutions de la propriété et du mariage, glorieux et éternel apanage de l'humanité. « Ce qui souille l'homme, dit le fils de Marie, c'est ce qui sort de l'homme; car c'est de l'intérieur, c'est du cœur des hommes que sortent les mauvaises pensées, les adultères, les fornications, les meurtres, les *larcins, la fraude, les mauvaises pratiques pour avoir le bien d'autrui* [2]. » Que signifierait ce langage dans la bouche d'un révélateur du communisme, pour lequel il ne saurait y avoir de larcin, de spoliation ni de bien d'autrui?

Non, le principe que Jésus-Christ est venu révéler à la terre, ce n'est point celui de la communauté, ce n'est point la destruction des règles qui, depuis l'origine des sociétés, avaient présidé aux relations de l'homme avec la nature extérieure, ni la rupture des liens qui avaient uni l'époux à sa compagne, le père à ses descendants. Le christianisme ne recélait point en lui les germes de ces déplorables doctrines, rameau parasite que des intelligences égarées ont prétendu enter sur ce tronc sain et vigoureux. Ce que le Christ a enseigné aux hommes, c'est la charité, la tendresse mutuelle, c'est le mépris des voluptés, c'est le renoncement aux choses de la terre. Ce qu'il a combattu, c'est cet

[1] S. Matthieu, chap. XIX, ℣. 3, 9.
[2] S. Marc, chap. VII, ℣. 20, 21, 22.

appétit de jouissances matérielles, cette ardeur de passions égoïstes, ce sentiment de haine, d'envie et de convoitise qui, sous le beau titre d'amour de l'égalité et de la fraternité, inspirent les déclamations des sectes antisociales et arment des bras criminels. La vertu qu'il a célébrée, celle dont il a donné l'exemple, c'est l'humilité, la résignation dans la pauvreté et la souffrance. Le but qu'il a proposé aux efforts de ses disciples, c'est la pureté morale, la sainteté de la vie, de préférence aux avantages matériels. « Ne « soyez point en souci, leur disait-il, et ne vous demandez « point : Que mangerons-nous? que boirons-nous? ou de « quoi serons-nous vêtus? Car votre Père céleste sait que « vous avez besoin de toutes ces choses; mais cherchez « premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et toutes « ces choses vous seront données par-dessus » (S. Luc, ch. XIX, ℣. 22 et suiv.). Paroles consolantes et profondes qui, tout en consacrant la supériorité des vertus morales sur les satisfactions physiques, nous enseignent que l'exercice de ces vertus est aussi le plus sûr moyen de parvenir au bien-être. Quel homme, en effet, pourrait méconnaître que les plaies sociales et les misères privées ne soient, le plus souvent, les tristes conséquences de l'immoralité, de la violation des lois de l'Évangile?

Donc, Jésus-Christ, loin d'ébranler la propriété et la famille, les a au contraire confirmées; il les a sanctifiées par la révélation d'une morale plus élevée et plus pure. La propriété devient, dans sa bouche, l'instrument de la bienfaisance et de l'aumône; la famille, la condition de la pureté et de la chasteté. Il préconisa, il est vrai, le célibat, le renoncement aux biens de la terre; il déclara qu'il est difficile aux riches d'entrer dans le royaume des cieux; il

exhorta ceux qui aspiraient à la perfection à se dépouiller de leurs possessions au profit des pauvres, et à tout quitter pour le suivre. Mais ce serait étrangement méconnaître la pensée de l'Évangile, que de voir dans ces paroles une condamnation de la propriété. Ce que Jésus recommande, c'est l'abandon volontaire, c'est l'aumône. Or, la disposition des biens à titre gratuit, le dépouillement spontané, l'aumône, ne peuvent exister que sous le régime de la propriété, ils en sont un des modes d'exercice.

Il faut d'ailleurs distinguer, dans les préceptes de l'Évangile, ceux qui s'appliquaient spécialement à l'époque de sa prédication, et aux hommes investis de la haute mission de le répandre, de ceux qui constituent des lois générales, éternelles. Au moment où la révélation chrétienne fut apportée aux nations, elles étaient en proie à une profonde corruption de mœurs : les riches et les puissants de la terre s'abandonnaient au goût effréné des voluptés, et cherchaient dans la rapine et l'oppression les moyens de satisfaire des passions désordonnées. Comme l'industrie était peu développée, le travail voué au mépris, la violence et la ruse étaient le plus souvent l'origine de l'opulence. Il fallait rompre avec les habitudes d'une pareille société; à la débauche générale, opposer la sainteté du célibat; aux appétits matériels, à l'esprit de fraude et de spoliation, l'ascétisme, le renoncement, l'éloge de la pauvreté. Que si l'on songe, d'un autre côté, à la grandeur de la mission des premiers propagateurs de l'Évangile, à l'immensité des obstacles qu'ils avaient à vaincre, aux fatigues et aux périls qui les attendaient, à la persécution et au supplice qui devaient couronner leur glorieuse carrière, on comprend que le soin des biens terrestres, les soucis de la famille,

fussent inconciliables avec un tel apostolat. Mais ces préceptes spéciaux ne sauraient évidemment s'appliquer à tous les hommes, ni infirmer cette approbation explicite que Jésus a donnée aux grands principes sur lesquels repose l'organisation de la société temporelle.

Enfin, le profond silence qu'il a toujours gardé sur la doctrine de la communauté, est une objection invincible contre ceux qui prétendent invoquer en faveur de cette doctrine l'autorité de l'Évangile.

Ce silence est d'autant plus significatif que, dans la Judée même, sous les yeux de Jésus et de ses disciples, la communauté était préconisée et pratiquée. Longtemps avant l'apparition du Christ, il s'était formé, au milieu de la société juive, une secte qui considérait la vie commune et la suppression de la propriété individuelle comme la suprême perfection, et qui pratiquait ces dogmes dans des établissements analogues à ceux que fondèrent plus tard les ordres monastiques. Tels étaient les esséniens, sur lesquels on trouvera dans le chapitre suivant de plus amples détails. Si l'Évangile n'avait eu pour but que de perfectionner, de vulgariser la doctrine essénienne, comment concevoir qu'il ne fasse aucune mention de cette doctrine, qu'il ne se rattache à elle par aucun lien? Laisser à l'avenir le soin de déduire du christianisme le principe de la communauté, quand la communauté était déjà connue et pratiquée au sein même de la nation juive, n'était-ce pas, suivant une expression fameuse, bâtir Chalcédoine, ayant le rivage de Byzance sous les yeux?

Un seul fait a pu offrir un prétexte plausible aux partisans de la communauté qui, à diverses époques, ont invoqué, à l'appui de leur opinion, l'exemple des premiers

chrétiens. Je veux parler du régime qui exista quelque temps entre les apôtres et les disciples, lorsque le Christ eut été ravi à la terre. En butte aux persécutions des Juifs, ces premiers fidèles devaient resserrer leur union, afin de conserver intact le précieux dépôt de la parole divine, et de résister à la haine de leurs ennemis. Pour se livrer tout entiers aux devoirs de la prédication, à l'ardeur du prosélytisme, il fallait qu'ils fussent dégagés de tous les soucis de la vie matérielle, et assurés du pain de chaque jour. De là, la nécessité de former au profit de l'Église naissante un fonds commun, destiné à subvenir aux besoins de ses membres. La charité mutuelle y pourvut. On consacra ses biens à l'accomplissement de la mission à laquelle on dévouait ses efforts et sa vie.

Après avoir rapporté la première persécution que les fidèles eurent à souffrir dans Jérusalem, les Actes des Apôtres s'expriment ainsi : « Or la multitude de ceux qui « croyaient n'était qu'un cœur et qu'une âme ; et nul ne « disait d'aucune des choses qu'il possédait qu'elle fût à « lui ; mais toutes choses étaient communes entre eux. — « Aussi, les apôtres rendaient témoignage avec une grande « force à la résurrection du Seigneur Jésus ; et une grande « grâce était sur eux tous. — Car il n'y avait entre eux « aucune personne nécessiteuse, parce que tous ceux qui « possédaient des champs ou des maisons les vendaient, et « ils apportaient le prix des choses vendues. — Et les « mettaient aux pieds des apôtres ; et il était distribué à « chacun selon qu'il en avait besoin[1]. »

Puis vient le récit de la mort surnaturelle d'Ananias et

[1] *Actes des Apôtres*, chap. IV, ỷ. 32, 33, 34, 35.

de Saphira son épouse, punis pour avoir faussement déclaré au prince des apôtres qu'ils lui remettaient la totalité du prix d'une propriété par eux vendue, tandis qu'ils en retenaient une partie. Ce qui attire sur les deux époux la vengeance céleste, ce n'est point la rétention d'une partie de la somme, mais leur mensonge. Saint Pierre reprochant à Ananias son crime, lui déclare qu'il était libre de garder son bien, ou d'en conserver le prix; qu'il est coupable pour avoir menti non seulement aux hommes, mais à Dieu.

Il résulte de cet épisode que, parmi les compagnons des apôtres, l'abandon des biens était spontané, et n'avait rien d'obligatoire; qu'il était un acte méritoire, mais non un devoir.

Enfin, il est évident qu'un régime fondé sur la distribution des possessions des fidèles, sur la consommation de capitaux qui ne se reproduisaient point, qu'un tel régime était essentiellement temporaire et transitoire. Aussi, verrons-nous qu'il ne fut établi dans aucune des églises que les apôtres ne tardèrent pas à fonder[1].

Quelque peu durable que ce régime ait été parmi les chrétiens de Jérusalem, quelque ardent qu'ait pu être l'esprit de charité qui les animait, un fait digne de remarque, c'est que la communauté ne subsista entre eux qu'à la

[1] Gibbon, chap. XV, constate le peu de durée des premières communautés chrétiennes. — M. Salvador, *Jésus-Christ et sa doctrine*, t. II, p. 221, reconnaît le même fait, quoiqu'il impute à tort à l'Église des tendances communistes qu'il oppose au système de la propriété mosaïque. Morus lui-même confesse dans son Utopie que la communauté des premiers disciples du Christ fut éphémère, ce qu'il attribue aux ménagements des apôtres pour les préjugés régnants.

condition d'accorder à quelques hommes la souveraine disposition des biens sociaux. Les apôtres furent chargés de distribuer à chacun suivant ses besoins. Dans l'accomplissement de cette difficile mission, ils étaient sans doute éclairés par l'inspiration divine, et secondés par l'abnégation et l'humilité des fidèles. Mais que l'on se figure les résultats d'un pareil pouvoir confié à des hommes destitués de secours surnaturels, dans une communauté qui aurait pour principe non le renoncement et la mortification de la chair, mais la poursuite des jouissances matérielles ! Ce serait ou le plus odieux despotisme, ou la plus effroyable anarchie. Cependant, par une loi qui se vérifiera plus d'une fois dans le cours de cette histoire, la communauté ne peut subsister qu'à ce prix.

La religion chrétienne ne tarda pas à se dépouiller des langes du judaïsme, qui l'avaient enveloppée à son berceau. A la voix des apôtres, la Syrie, l'Asie-Mineure, la Grèce, la Macédoine, l'Italie, voient s'établir de nombreuses réunions de fidèles. Saint Paul, l'apôtre des gentils, fait retentir la divine parole hors de l'enceinte des synagogues, et convie tous les hommes à entrer dans cette nouvelle cité, « où il n'y a ni Grec, ni Juif, ni barbare, ni Scythe, ni homme libre ni esclave, mais où Christ est tout et en tous [1]. »

Nous possédons le récit des actes de ces propagateurs de l'Évangile, les lettres qu'ils adressaient à plusieurs des Églises naissantes. Vainement y chercherait-on la moindre recommandation en faveur de la vie commune. Ce que préconisent ces premiers pasteurs chrétiens, c'est l'amour

[1] Ép. de S. Paul aux Colossiens, chap. III, ∜. 11.

de Dieu et des hommes, le détachement des voluptés charnelles, le spiritualisme des aspirations; ce sont les vertus modestes qui s'asseoient au foyer de la famille[1]; c'est par-dessus tout la charité, qui se manifeste dans l'ordre moral par la patience, la bonté, la paix, la joie, la fidélité, la douceur et la tempérance[2]; et dans l'ordre matériel par l'aumône, ce sacrifice volontaire qui ne saurait se concevoir sans la propriété individuelle.

Dans ses épîtres, saint Paul invite souvent les fidèles à contribuer aux collectes qui se faisaient en faveur des saints et des églises de la Judée, notamment de l'église métropolitaine de Jérusalem. Ces offrandes étaient purement volontaires[3]. Faut-il le dire? la libéralité des premiers croyants avait quelquefois besoin d'être stimulée, et l'Apôtre dut faire appel aux sentiments d'émulation et à la crainte de la honte, pour activer la générosité des chrétiens de Corinthe[4].

Comprendrait-on ces quêtes, ces offrandes volontaires, dans une société où la propriété individuelle aurait cessé de régner?

L'étude approfondie des premiers monuments du christianisme conduit donc aux résultats suivants :

1° La communauté n'a jamais été préconisée par le Christ, bien qu'elle fût pratiquée sous ses yeux mêmes par

[1] S. Paul aux Colossiens, chap. III, ℣. 18 et suiv.

[2] S. Paul aux Galates, chap. V, ℣. 22. — 1re aux Corinthiens, chap. XIII.

[3] S. Paul. 2e aux Corinthiens, chap. VIII, ℣. 3.

[4] S. Paul, 1re aux Corinthiens, chap. XVI. — 2e aux Corinthiens, chap. VIII et IX.

la secte essénienne. Ce silence absolu équivaut à une condamnation implicite.

2° La famille, la propriété, si fortement constituées par les lois de Moïse, sont formellement sanctionnées par l'Évangile.

3° Si les biens furent mis en commun chez les premiers fidèles de Jérusalem, après que le Christ eut quitté la terre, ce fut un fait exceptionnel et passager, qui ne se reproduisit dans aucune des autres églises fondées par les apôtres.

4° Les vertus prêchées par les premiers propagateurs de l'Évangile sont inconciliables avec un état social fondé sur la communauté.

En présence de ces faits incontestables, que devient cette allégation des fauteurs du communisme : que la communauté, c'est le christianisme[1] ?

Cette prétention est encore infirmée par l'histoire des trois premiers siècles de l'Église, période pendant laquelle, de l'aveu même des sectes réformées, elle conserva sa primitive pureté.

Bien loin d'avoir été adoptée par l'Église, la doctrine de la communauté fut au contraire professée alors par ses plus dangereux adversaires. Elle était chère aux philosophes néo-platoniciens, qui furent les plus ardents ennemis du christianisme, et les derniers défenseurs du polythéisme expirant. Elle caractérisa les premières hérésies qui, par leurs erreurs et leurs excès, compromirent le développement de la religion nouvelle.

[1] M. Cabet, *Voyage en Icarie*, page 567. — M. Louis Blanc, *Histoire de la Révolution*, t. I.— M. Villegardelle, *Hist. des idées sociales*.

L'établissement d'une république communiste, sur le modèle tracé par Platon, fut l'un des rêves favoris des Porphyre, des Plotin et des Jamblique. Plotin avait ardemment sollicité de l'empereur Gallien l'autorisation d'établir une cité platonicienne dans une ville ruinée de la Campanie. La communauté de Platon était sans doute le type de perfection que les sophistes voulaient opposer au principe chrétien de la charité.

Vers le commencement du IIe siècle, Carpocras et son fils Épiphane, fondateurs de l'une des nombreuses sectes qui se confondirent dans l'hérésie des gnostiques, proclamèrent la mise en commun des biens, et sanctifièrent l'impudicité. Imbu des opinions de Platon, Épiphane composa un livre intitulé : *De la Justice*, où il définissait la justice de Dieu une communauté avec égalité[1]. Il prétendait prouver que la communauté en toutes choses, sans exception, venait de la loi naturelle et divine ; que la propriété des biens et la distinction des mariages n'avaient été introduites que par la loi humaine. « Il combattait ouvertement la loi de Moïse, dit Fleury ; mais il ne combattait pas moins l'Évangile qu'il prétendait suivre, puisque Jésus-Christ approuve la loi. » Les sectateurs de ces hérésiarques priaient nus, comme une marque de liberté ; ils avaient le jeûne en horreur ; hommes et femmes se livraient au culte de leurs corps ; ils festinaient, se baignaient, se parfumaient. Les propriétés et les femmes appartenaient à tous ; quand ils recevaient des hôtes, le mari offrait sa compagne à l'étranger : cette infamie se couvrait du beau nom

[1] Fleury, *Histoire de l'Église*, tome I, page 385. — Clem. Alex., *Strom.*, page 248.

de charité. Après leurs repas communs, qu'ils appelaient du nom d'agapes, comme les chrétiens orthodoxes, ils éteignaient les lumières et se plongeaient dans les plus odieuses débauches[1].

Ainsi, par une coïncidence qui se reproduit à toutes les époques, la promiscuité des sexes s'unissait, chez les carpocratiens, à la communauté des biens. La dignité et la pureté de la personne sont presque toujours sacrifiées sur le même autel que la propriété individuelle. Déjà, dans le cours de cette histoire, nous avons signalé la relation logique qui unit ces deux négations du principe de la personnalité humaine. Elle a frappé l'esprit de la plupart des écrivains qu'une étude approfondie de l'histoire avait habitués à saisir les rapports par lesquels s'enchaînent les diverses institutions sociales[2].

Les doctrines désordonnées et les excès des carpocratiens furent l'une des principales causes des odieuses imputations adressées aux chrétiens par les défenseurs du paganisme. « Comme tous ces hérétiques prenaient le « nom de chrétiens, dit l'historien de l'Église déjà cité, « les extravagances qu'ils enseignaient rendaient le christianisme méprisable, et les abominations qu'ils commettaient le rendaient odieux; car les païens n'examinaient pas assez pour distinguer les vrais chrétiens « d'avec les faux. De là vinrent ces calomnies qui étaient « alors si universellement reçues[3]. »

Le propre du communisme a été, dans tous les temps,

[1] Épiphane, *Episcop. contra hæreses*, p. 71, Lutetiæ, 1612. — Fleury, t. I, p. 385. — Châteaubriand, *Études historiques*.

[2] Gibbon, t. III, p. 98, édit. Guizot ; note.

[3] Fleury, t. I, p. 378.

de souiller et de compromettre les plus nobles causes auxquelles il a tenté de se rattacher.

Les doctrines des carpocratiens furent repoussées avec horreur par la généralité des chrétiens. Après avoir subsisté quelque temps en Égypte et dans l'île de Samos, cette secte, dont le triomphe eût fait rétrograder l'humanité au delà même du paganisme, s'éteignit dans la honte et le mépris.

Il est donc certain que, pendant les premiers siècles de son existence, l'Église ne professa pas le dogme de la communauté des biens.

Pour ébranler l'autorité de ce fait incontestable, les partisans de la communauté ont cherché avec soin, dans les ouvrages des Pères de l'Église, les citations favorables à ce système. La plupart des passages qu'ils en ont extraits ne contiennent que des exhortations à l'aumône, à la libéralité envers les pauvres, au désintéressement et à la modération des désirs. C'est seulement dans quelques phrases attribuées à saint Clément, et dans un discours de saint Jean Chrysostôme, que l'idée de la communauté des biens se trouve nettement formulée. Le premier de ces passages semble n'être qu'une réminiscence de l'âge d'or des poëtes; l'hypothèse d'une communauté primitive n'y est invoquée que comme une excitation à la charité, au dévouement mutuel. Dans le second, saint Jean Chrysostôme s'inspire du tableau de la vie commune des premiers disciples du Christ; il exhorte les fidèles à suivre cet exemple, et fait ressortir les avantages que l'on peut y trouver au point de vue de l'économie dans les dépenses.

Mais ce ne furent là que des opinions individuelles, qui n'eurent jamais le caractère d'un dogme généralement

admis. Elles ne sauraient prévaloir contre les préceptes positifs de l'Église, qui prescrivent le respect du bien d'autrui, ni contre l'usage qui, du temps même des apôtres, consacra le règne de la propriété individuelle, épurée par la charité et l'abnégation, et ennoblie par la bienfaisance.

Enfin, l'on doit remarquer que, dès les premiers siècles du christianisme, les églises elles-mêmes devinrent propriétaires. L'origine des dîmes et des biens du clergé remonte en effet au temps où la société chrétienne commença à prendre une forme régulière. Chaque église constitua un être moral, ayant ses propriétés distinctes de celles des autres réunions de fidèles. Ce régime consacrait évidemment l'institution de la propriété individuelle, et même le genre de propriété qui devint par la suite le plus onéreux et le plus abusif [1]. Il s'est perpétué pendant une longue suite de siècles, et règne encore de nos jours chez plusieurs nations.

Ainsi, les textes de l'Évangile qui confirment formellement la loi mosaïque, et les traditions continuées pendant dix-huit siècles dans le monde chrétien, démentent les prétentions des écrivains communistes, prétentions qui ne s'appuient que sur un fait temporaire et accidentel.

Parmi les institutions qui se développèrent sous l'influence du christianisme, la seule dans laquelle le principe de la vie commune ait reçu une application permanente et générale, est celle des ordres monastiques. Mais on verra dans le chapitre suivant que cette institution n'eut aucun rapport avec les doctrines communistes, et qu'elle ne fut point spéciale à la religion chrétienne.

[1] Voir au chapitre VII les protestations que soulevèrent, de la part des hérétiques du moyen âge, les richesses du clergé.

CHAPITRE VI.

DES COMMUNAUTÉS ASCÉTIQUES.

Les Pythagoriciens. — Les Esséniens. — Les Thérapeutes. — Les Ordres monastiques. — Les frères moraves. — Les missions du Paraguay.

Chez un grand nombre de peuples, il s'est rencontré des hommes qui, aspirant à un degré supérieur de sagesse et de vertu, se sont isolés de la société et détachés des choses de la terre, afin de poursuivre plus librement une perfection idéale. Quelquefois ils ont vécu dans la solitude; mais, le plus souvent, ils se sont rapprochés pour former, sous la direction de chefs éminents par leur sagesse et leur piété, des réunions soumises à la vie commune et à des règles uniformes. Tels furent, dans l'antiquité, les sages de l'Inde, les philosophes pythagoriciens de l'Italie, les esséniens de la Judée; tels ont été depuis les moines chrétiens.

La renonciation aux jouissances matérielles, l'indifférence aux biens qui séduisent le reste des hommes, la poursuite de la science ou de la perfection morale, ont caractérisé toutes ces communautés. Elles se sont conservées par une discipline austère, et en n'admettant dans leur sein que des sujets d'élite, éprouvés par un long et pénible noviciat.

Pythagore avait conçu le projet de former une congré-

gation qui, toujours dépositaire des sciences et des mœurs, instruirait les hommes de la vérité et les formerait à la vertu. Il rassembla ses disciples dans un vaste édifice où ils vivaient en commun, adonnés à la contemplation des plus hautes vérités morales et à l'étude des sciences, au premier rang desquelles brillaient l'astronomie et la géométrie. Pour être admis au nombre des novices, il fallait subir un examen préparatoire que suivaient de longues et difficiles épreuves. Pendant trois ans, le néophyte ne jouissait dans la société d'aucune considération : il était comme voué au mépris. Cinq années de silence éprouvaient sa patience, et l'habituaient à concentrer la puissance de sa pensée sur les plus hautes spéculations. Ceux qui ne pouvaient soutenir ce régime étaient renvoyés. Les biens des admis étaient réunis aux propriétés de l'association, et administrés par les économes désignés pour remplir cette mission.

Les membres de la société étaient vêtus d'habits blancs et uniformes, et soumis à des observances rigoureuses. La journée commençait et finissait par des prières, des examens de conscience et des cantiques religieux. Des conversations morales, des promenades et des travaux scientifiques en remplissaient le cours. Les repas étaient pris en commun. La chair des animaux en était proscrite, et la plus grande sobriété y régnait. La pureté des mœurs, le respect et l'amour de la Divinité, distinguaient ces philosophes, qu'unissait une inaltérable amitié. Tous professaient un profond respect et une soumission aveugle pour l'illustre fondateur de l'association. Celui-ci exerçait sur eux l'autorité d'un monarque, tempérée par la tendresse d'un père.

Les communautés pythagoriciennes n'eurent pas une longue durée. Il paraît que, semblables aux membres d'une société célèbre, les pythagoriciens aspiraient à la domination des cités de la grande Grèce et de la Sicile. Ils cherchaient dans le pouvoir et la supériorité intellectuelle sur le reste des hommes, le dédommagement des privations et de l'austère discipline qu'ils observaient dans l'intérieur de leurs colléges. Ils voulaient, s'il faut en croire la critique moderne, soumettre les peuples au sein desquels ils vivaient à une autorité théocratique analogue à celle des castes sacerdotales de l'Égypte et de l'Inde. Mais le fier génie des Grecs ne pouvait subir un pareil joug. Les pythagoriciens devinrent l'objet de la haine générale; leurs communautés furent dissoutes; un grand nombre d'entre eux périrent violemment. Ceux qui échappèrent au massacre, pauvres et fugitifs, allèrent répandre dans la Grèce, l'Égypte et l'Asie, leurs découvertes scientifiques et les semences de la philosophie.

Des coutumes analogues à celles des disciples de Pythagore se retrouvent chez la secte juive des esséniens. On ignore l'époque de sa fondation; on sait seulement qu'elle existait longtemps avant la naissance de Jésus-Christ. Les esséniens habitaient la contrée solitaire qui forme la côte occidentale de la mer Morte. Ils ne s'étendirent pas au dehors, et leur nombre ne dépassa point quatre mille. Ils fuyaient les grandes villes, et formaient dans la campagne de petites bourgades. Ils s'adonnaient à l'agriculture et à la fabrication des objets de première nécessité, dédaignant le commerce et la navigation. Ils n'avaient point d'esclaves, et considéraient l'esclavage comme impie et contraire à la nature, qui a fait tous les hommes égaux et

frères. Ils méprisaient les richesses, n'amassaient ni or ni argent, s'étudiaient à vivre de peu, et portaient des vêtements blancs et uniformes. Leurs biens étaient communs et administrés par des économes électifs. Les membres de cette société vivaient souvent réunis sous le même toit; ceux qui avaient des habitations séparées les ouvraient toujours à leurs frères, car l'hospitalité était grande parmi eux.

Les esséniens professaient un profond respect pour les vieillards, et entouraient les malades de soins affectueux. La morale était leur principale étude; la modération, l'horreur du mensonge, la pureté des mœurs étaient leurs vertus distinctives. Ils ne prononçaient point de serment, excepté celui par lequel ils s'engageaient dans la société. Ils étaient divisés en quatre classes subordonnées les unes aux autres par une hiérarchie respectée; l'obéissance des inférieurs envers les membres des classes supérieures était absolue.

La vie était simple et uniforme. Chaque matin on se livrait à la prière; puis les supérieurs envoyaient leurs subordonnés au travail jusqu'à midi. Après s'être baignés, ils prenaient dans une même salle, assis en silence, un repas frugal et sanctifié par la prière. Enfin ils retournaient au travail jusqu'au soir.

La plupart des esséniens vivaient dans le célibat. Ils élevaient les enfants qu'on leur confiait pour les former à leurs mœurs, et recevaient les néophytes qui se présentaient à eux. On les éprouvait par un noviciat de trois années. En entrant dans la société, ils lui donnaient tous leurs biens.

Les esséniens n'admettaient point parmi eux les hommes

coupables de crimes. Ils chassaient ceux qui étaient convaincus de fautes graves.

Les trois points fondamentaux de leur doctrine étaient d'aimer Dieu, la vertu et les hommes. La vertu consistait pour eux dans l'abstinence et la mortification des passions. Ils la plaçaient au-dessus du culte extérieur ; néanmoins, ils observaient le sabbat et les pratiques de la loi avec plus de rigueur que tous les autres Juifs, qu'ils surpassaient en fanatisme.

Mais à ces coutumes et à ces maximes, dont plusieurs se rapprochent des préceptes du christianisme, les esséniens mêlaient des erreurs et un orgueil qui les distinguent profondément des disciples de Jésus. Aucune secte juive ne professait une antipathie plus prononcée contre les incirconcis. Même entre eux, ils étaient loin d'appliquer dans toute leur étendue ces dogmes d'égalité et de fraternité qui les avaient portés à proscrire l'esclavage. Les membres des classes supérieures s'abstenaient de tout contact avec ceux d'un rang inférieur, et s'en purifiaient comme d'une souillure, quand ils n'avaient pu l'éviter. Ainsi que les pythagoriciens, ils cachaient avec un soin jaloux leurs doctrines au reste des hommes, et faisaient jurer aux néophytes de ne les point révéler. Ces doctrines consistaient dans des spéculations abstraites sur la théosophie, et dans une interprétation allégorique de la Bible. Enfin, leur dieu était un dieu redoutable et inflexible ; ils enseignaient une espèce de prédestination et de fatalité, dogme qui se retrouve chez la plupart des sectes qui ont professé la communauté.

Tels étaient ces esséniens, dont Pline le naturaliste contempla avec surprise les établissements. « Cette peuplade

« solitaire, dit-il, et la plus singulière qui soit sous les « cieux, se perpétue sans femmes, vit sans argent, com« pagne des palmiers. Ainsi, chose incroyable, depuis « plusieurs siècles, elle se renouvelle sans qu'il y naisse « personne. Le repentir et le dégoût du monde sont la « source féconde qui l'alimente[1]. »

Les thérapeutes, secte juive de l'Égypte, menaient une vie analogue à celle des esséniens : mais leurs habitations étaient isolées les unes des autres. Ils ne se réunissaient que pour célébrer leurs prières. Ils furent les devanciers des anachorètes chrétiens, de même que les esséniens furent ceux des cénobites[2].

L'origine de la vie monastique chez les chrétiens ne remonte qu'au IVe siècle après Jésus-Christ. Pendant les trois premiers siècles, les chrétiens restèrent mêlés à la société civile, soumis à ses usages et à ses lois. Ce fut seulement après que le christianisme eut triomphé sous Constantin, que les monastères prirent naissance. On n'avait point vu de moines pendant les âges qui produisirent les confesseurs et les martyrs.

L'Égypte donna la première l'exemple de la vie monastique. Vers l'an 305, saint Antoine, originaire de la basse Thébaïde, se retira au fond du désert qui borde la mer Rouge, pour y vivre dans la solitude. De nombreux disciples l'y suivirent et bâtirent des cabanes autour de l'asile qu'il s'était choisi sur le mont Colzim. Tel fut le premier monastère. Cet exemple trouva un nombre prodigieux d'imitateurs. Des colonies de moines se multiplièrent rapi-

[1] Pline, *Hist. nat.*, chap. v, p. 15.
[2] Voir à la fin du volume la note D, sur les thérapeutes.

dement dans les sables de la Libye, sur les rochers de la Thébaïde et sur les rives du Nil. Quarante ans après, saint Athanase introduisit à Rome la connaissance et la pratique de la vie monastique, qui se répandit promptement en Europe. Les imitateurs de saint Antoine s'étaient déjà étendus dans l'Asie et l'Afrique.

Nous ne prétendons point tracer ici une histoire des ordres religieux, ni les juger au point de vue politique. Il suffit de constater leur but, leurs tendances, et les conditions auxquelles la vie commune put s'y maintenir.

De même que les disciples de Pythagore et les esséniens, les premiers moines chrétiens ne cherchèrent point dans la vie commune les jouissances matérielles. Au contraire, elle fut pour eux un moyen de s'imposer à eux-mêmes les privations les plus cruelles et les épreuves les plus rigoureuses. L'ascétisme était le principe et la fin de la vie monastique.

Le Christ s'adressant aux premiers disciples avait dit : Quittez tout pour me suivre. Il les avait exhortés à mépriser les choses de la terre, à rompre les liens de la famille, pour recueillir sa parole. Au milieu de la corruption païenne, il avait fait l'éloge du célibat. A trois cents ans de distance, et sous l'empire de la croix triomphante, les moines crurent devoir observer à la rigueur ces préceptes, donnés dans un temps si différent, et à des hommes investis de la haute mission de propagateurs de l'Évangile. Ils firent donc vœu de pauvreté et de chasteté, mirent leurs biens en commun, s'adonnèrent à la contemplation et à la prière, et s'isolèrent complétement du reste du monde.

On sait à quel degré, on peut dire à quel excès, les moines primitifs portèrent l'ascétisme. Plaisir et crime

furent synonymes dans la langue monastique. Des jeûnes prolongés, des insomnies, des flagellations, des privations et des souffrances de toute sorte furent, à leurs yeux, les plus sûrs moyens de gagner la félicité éternelle. La continence absolue, la séquestration des sexes fut la première de leurs lois. Oublier qu'on était père, fils, époux ou frère, s'isoler complétement de sa famille, de son pays, de l'humanité, devint la condition de la perfection.

Ce régime, qui détruisait tout ce qui constitue la personnalité de l'homme, ne pouvait se maintenir qu'en complétant cet anéantissement de l'âme par le sacrifice de la liberté, de la volonté. L'obéissance passive fut imposée aux membres de la communauté, et chacun dut exécuter, sans discussion, les ordres absolus du supérieur, quelque absurdes qu'ils fussent. On vit des moines arroser, pendant trois ans, par l'ordre de leur chef, un bâton planté sous le soleil brûlant et dans les sables arides de l'Égypte. Une telle existence ne pouvait convenir qu'à des natures exceptionnelles; aussi les aspirants n'étaient admis dans les monastères qu'après de longues et pénibles épreuves.

Dans les premiers temps, les moines n'étaient pas enchaînés par des vœux éternels; leur dévotion était libre et volontaire, et ils pouvaient, hommes et femmes, rentrer dans la vie mondaine, sans encourir la vengeance des lois civiles. Mais, dans la suite, des lois rigoureuses vinrent fermer à tout jamais les portes du cloître sur le moine pour lequel elles s'étaient une fois ouvertes après un suffisant noviciat. Les fugitifs furent poursuivis comme criminels, arrêtés et reconduits dans leur prison religieuse. Le moine devint un esclave perpétuel, soumis à des règles inflexibles. Chaque ordre eut son code tracé par son fon-

dateur, et distingué par quelque genre particulier d'austérité. Nous possédons des collections de ces règles, qui toutes imposent la sobriété, l'abstinence, les mortifications et l'obéissance. Les moindres fautes étaient rigoureusement punies La règle de saint Colomban, très suivie dans l'Occident, inflige cent coups de discipline pour les infractions les plus légères[1]. Avant le règne de Charlemagne, les abbés se permettaient de mutiler leurs moines et de leur arracher les yeux. Cette punition affreuse était encore moins barbare que le terrible *vade in pace* (prison souterraine ou sépulcre), qu'ils inventèrent depuis[2].

Les premiers habitants des monastères se livrèrent à des travaux manuels; quelques-uns des ordres fondés dans le moyen âge s'adonnèrent à la culture et aux défrichements. Le mobile religieux et le principe de l'obéissance purent suppléer, dans une certaine mesure, à l'intérêt personnel, qui est le stimulant le plus énergique et le plus durable de l'activité humaine. Mais la plupart des ordres monastiques ne connurent pas ces habitudes laborieuses ou y renoncèrent. Quelques-uns vécurent d'aumônes dans une sainte oisiveté; le plus grand nombre trouva, dans l'apport des biens des novices et les libéralités des laïques, la source d'abondants revenus. Pendant le moyen âge, les richesses des couvents devinrent immenses; leurs abbés furent rangés au nombre des seigneurs féodaux, et plusieurs d'entre eux marchèrent de pair avec les princes souverains.

Malgré la puissance du mobile religieux, la rigueur des

[1] *Codex regularum*, publié par Lucas Hostenius, part. II, p. 174.

[2] Gibbon, t. VI, p. 482. — Note. D'après Mabillon, *Œuvres posthumes*, t. II, p. 321, 336.

règles et l'autorité absolue des supérieurs, le bon ordre et la discipline reçurent souvent de graves atteintes dans les monastères. Quelque comprimées qu'elles soient, la personnalité et les passions de l'homme n'abdiquent point. L'Église censura fréquemment les désordres des moines; des réformes furent souvent nécessaires; quelquefois même il fallut avoir recours à l'autorité séculière pour réprimer les scandales et les révoltes de religieux infidèles à leurs vœux.

L'exemple des pythagoriciens et des esséniens, le développement et la longue existence des communautés chrétiennes, ne prouvent absolument rien en faveur de l'application des théories du communisme moderne. En effet, il existe de profondes différences entre le principe de ces théories et celui qui inspira les associations philosophiques et religieuses dont nous venons de tracer le rapide tableau.

Le communisme place en première ligne la satisfaction des besoins physiques; il la veut aussi large que possible, bien qu'égale pour tous. C'est au nom des exigences des sens, des appétits matériels, qu'il convie l'humanité à l'abolition de la propriété et au partage égal des produits.

Les communautés religieuses, au contraire, avaient pour principe l'ascétisme, c'est-à-dire le renoncement aux jouissances du corps; elles condamnaient les plaisirs, réduisaient les besoins, éteignaient les passions, sanctifiaient les privations et les souffrances. Le but qu'elles poursuivaient, c'était la perfection morale, la piété transcendante, la sainteté de l'âme. La vie commune n'était pour leurs membres qu'un moyen de se détacher plus complétement des choses de la terre, et de concentrer leurs facultés sur celles du ciel.

Ainsi, d'un côté se montrent des tendances matérialistes, de l'autre l'exaltation du spiritualisme.

L'opposition n'est pas moins complète au point de vue économique. En effet, les communautés religieuses ne résolurent point le problème de l'abolition absolue de la propriété, ni celui de la production en commun des objets nécessaires à la vie. Elles se trouvaient placées au milieu de la grande société, fondée sur le principe de la propriété, et ne se soutenaient que grâce à son appui. Elles furent elles-mêmes propriétaires, et subsistèrent en général des fruits d'un travail étranger, perçus soit à titre de fermages, de dîmes et de redevances, soit à titre d'aumône.

Rien de tel dans le communisme. Il aspire à absorber tous les éléments de la société, à embrasser dans une vaste unité des nations entières, de sorte que la communauté, ne trouvant plus rien en dehors d'elle, devra se suffire à elle-même. De là l'immense difficulté d'organiser le travail collectif, et de substituer un nouveau mobile d'activité à l'intérêt individuel et à l'esprit de famille.

Au point de vue de la direction, les communautés ascétiques devaient être plus faciles à maintenir et à gouverner que ne le serait une société basée sur les principes du communisme, et dépourvue du mobile religieux. En effet, les premières n'accueillaient que des sujets d'élite éprouvés par un long noviciat et liés par des vœux redoutables. Souvent elles s'épuraient en rejetant dans le monde ceux qui n'avaient pas une vocation suffisante. Le communisme, au contraire, prétend faire vivre sous la loi de l'égalité absolue l'universalité des hommes, avec toutes leurs variétés de caractère, leurs passions et leur égoïsme.

Cependant, la vie commune ne put subsister parmi les

membres des associations religieuses, qu'à la condition de l'attribution d'un pouvoir absolu aux supérieurs, de l'anéantissement de toute liberté individuelle et de toute spontanéité d'action. Suivant une expression fameuse, le subordonné dut être devant la volonté inflexible du chef comme un cadavre (*perinde ac cadaver*). De quelle terrible puissance ne devrait donc pas être armée l'autorité chargée de régir une communauté qui embrasserait une nation tout entière?

Enfin, on doit remarquer que les communautés ont, en général, imposé aux individus admis dans leur sein l'obligation du célibat, la renonciation aux liens du sang. Leurs fondateurs ont parfaitement senti l'incompatibilité de l'existence de la famille avec l'abolition de la propriété, incompatibilité que les communistes logiques et sincères ont également reconnue. Les premiers ont détruit la famille par la séquestration des sexes, les seconds veulent arriver au même but par leur promiscuité.

Ainsi, même avec des éléments choisis, et réduit à une application partielle, le principe de la communauté a encore révélé les trois conditions nécessaires de sa réalisation :

Anéantissement de la liberté, de la spontanéité humaine.

Despotisme du gouvernement.

Destruction de la famille.

Cependant, l'esprit de l'homme, libre et flexible, se soustrait quelquefois aux conséquences les plus naturelles d'un principe. Si la suppression de la famille a caractérisé l'immense majorité des communautés ascétiques, on cite quelques exemples de sociétés religieuses qui,

par exception, sont parvenues à en concilier en partie le maintien avec la vie commune. Il en est jusqu'à deux : ce sont les frères moraves et les missions du Paraguay. Quelques détails sur ces établissements remarquables par leur singularité ne seront point sans intérêt.

Les frères moraves ou herrnhuters, dont nous voulons parler ici, ne doivent point être confondus avec les communautés anabaptistes de la Moravie, qui furent établies vers 1530, et dont nous retracerons l'histoire dans la suite de ce livre[1]. Leur origine est différente.

Après la guerre des hussites, un certain nombre de sectateurs de Jean Hus, fuyant les persécutions, s'étaient retirés dans les montagnes qui s'étendent sur les confins de la Bohême et de la Moravie. Ces fugitifs sentirent le besoin de se grouper pour se prêter une mutuelle assistance. Ils formèrent donc de petits centres de population, dont les membres furent unis par les liens d'une ardente charité. Cependant, il ne paraît pas qu'il y eût entre eux une véritable communauté; il est plus probable que chaque famille avait sa demeure séparée, et ne se rattachait aux autres que par une réciprocité de secours et de services. A côté de ces restes des hussites, vivaient, dans des conditions analogues, quelques petites sociétés professant les opinions des vaudois, qui avaient été apportées en Bohême, vers la fin du XIVe siècle, par des émigrés des vallées du Piémont[2]. Ces diverses associations religieuses étaient connues sous le nom de frères moraves, parce que leur siége principal était situé à Fulneck, en Moravie. Elles su-

[1] Voir chapitre IX, l'*Histoire des Anabaptistes*, 2e période.

[2] Voir chapitre VII, les doctrines des vaudois et des hussites.

birent diverses persécutions, et au commencement du XVIIIe siècle, il n'en restait que des débris.

Ce fut alors que le comte de Zinzindorf leur offrit pour asile une terre qu'il possédait dans la Haute-Lusace, où fut fondé, en 1722, le village d'Herrnhut, premier établissement des frères moraves actuels. Sous la direction de Zinzindorf, les membres de la nouvelle colonie joignirent aux dogmes de la confession d'Augsbourg l'exaltation mystique de la secte piétiste, récemment fondée par Spéner. Ils adoptèrent le régime de la vie commune, et parvinrent à le concilier, jusqu'à un certain point, avec le maintien de la famille. Mais la famille, dans les établissements des moraves, n'existe pour ainsi dire que de nom. Les membres de la communauté se divisent, d'après leur âge et leur condition civile, en groupes particuliers. Ainsi, on compte parmi eux des *chœurs* séparés d'hommes et de femmes engagés dans les liens du mariage, de jeunes hommes et de jeunes filles, de veufs et de veuves. Par suite de cette division, les divers membres de la famille appartiennent à des communautés partielles ; ils ne se réunissent qu'à des moments déterminés par la règle. Dès lors, la vie de famille n'est plus cette union intime, cette confusion complète des existences, qui donnent essor aux plus doux sentiments du cœur. Toute individualité se trouve absorbée dans le sein de vastes réunions composées de personnes du même âge, du même sexe ; l'originalité s'éteint, les caractères s'effacent, les facultés s'engourdissent. L'éducation égale et commune donnée aux enfants, imprime sur leurs sentiments et leurs pensées le cachet d'une déplorable uniformité. Aussi, les communautés moraves, malgré les soins donnés à cette éducation, n'ont-elles jamais

produit que des hommes médiocres : la vie commune est mortelle au génie.

Un fait qu'on ne saurait trop mettre en lumière, c'est que les moraves n'ont pas, comme on le croit généralement, aboli la propriété. Chez eux, chaque frère conserve ses biens particuliers, et recueille les fruits de son travail ; seulement, il ne peut aliéner sans l'autorisation de son supérieur, et il doit verser à la caisse de la société une partie de ses bénéfices. Ainsi, dans les établissements moraves la vie est commune, mais les biens ne le sont pas.

Du reste, les congrégations moraves n'ont pu se maintenir que par l'action toute puissante du mobile religieux, par l'exaltation du mysticisme. Leurs membres le poussent jusqu'aux plus étranges aberrations. Bien que les reproches de promiscuité et d'impureté qui leur ont été adressés paraissent peu fondés, on ne saurait méconnaître que leurs théories sur le mariage ne présentent un caractère au moins étrange. Elles rappellent le culte du dieu qu'on adorait à Lampsaque. On peut prédire que l'affaiblissement du principe religieux et mystique, qui seul anime et soutient les établissements des moraves, serait le signal de leur chute[1].

Les célèbres missions ou réductions du Paraguay reposaient, comme les communautés fondées par Zinzindorf, sur la prédominance du sentiment religieux. Divers écrivains catholiques nous ont tracé de séduisants tableaux du bonheur des Indiens soumis au gouvernement des pères jésuites. S'il fallait en croire Muratori[2], les bords for-

[1] Voir Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, 2e édit., t. V.

[2] Cristianismo felice.

tunés de l'Uruguay et du Parana auraient renouvelé les merveilles de l'âge d'or. Mais, quand on s'en réfère aux relations des voyageurs impartiaux, les communautés du Paraguay nous apparaissent sous un jour bien différent. Bougainville[1], qui se trouvait à Buenos-Ayres au moment de l'expulsion des jésuites, nous présente les Indiens des réductions comme soumis à une domination abrutissante, réduits à une servitude qui, par l'abus de l'autorité spirituelle, atteignait le principe même de la pensée et de la volonté. Les hommes cultivaient, chassaient, pêchaient, cueillaient des herbes rares, pour le compte des pères. Les femmes recevaient des pères la tâche qu'elles devaient filer chaque jour. C'étaient les pères qui distribuaient à chaque famille ses aliments journaliers, en échange de l'accomplissement des travaux qui lui étaient imposés. Le matin, les habitants des missions venaient fléchir le genou et baiser la main du curé et de son vicaire. Une éducation uniforme façonnait l'enfance à cette existence monotone. Du reste, la vie entière des Indiens n'était qu'une longue enfance : l'âge mûr était soumis à la même discipline et aux mêmes châtiments que les premières années.

Les jésuites assuraient que les facultés intellectuelles et le caractère des Indiens ne comportaient pas un autre mode de gouvernement. Cependant, à les entendre, ces mêmes Indiens acquéraient des connaissances étendues, et cultivaient les arts avec succès. Mais leurs directeurs spirituels et temporels ne leur permettaient d'apprendre aucune langue européenne, et ne leur faisaient connaître de nos sciences que ce qu'ils voulaient bien ne pas leur laisser

[1] *Voyage autour du monde*, chap. VII.

ignorer. Bougainville, qui vit plusieurs de ces Indiens, ne put juger de leur état intellectuel, parce qu'il n'entendait point leur langue. Mais il assure que ceux-là mêmes qu'on lui déclarait être les plus instruits, paraissaient plongés dans l'hébétement et la torpeur. L'un d'entre eux, qui passait pour un habile virtuose, joua devant lui d'un instrument, mais sans intelligence, sans expression, sans âme : on eût dit un automate.

Sous l'influence d'un régime qui les réduisait à une existence purement mécanique, sans plaisirs comme sans douleurs, sans luttes comme sans triomphes, ces Indiens étaient tombés dans une profonde apathie. Ils voyaient la mort approcher avec cette morne impassibilité qui caractérise les populations avilies par l'esclavage, et ne cherchaient ni à prolonger ni à transmettre une vie qui, pour eux, était devenue un pesant fardeau. Malgré tous les soins des révérends pères pour assurer la propagation de l'espèce, la population des missions se maintenait à peine au même niveau.

La nouvelle de l'expulsion des jésuites fut accueillie par leurs administrés avec des cris de joie ; mais la civilisation fausse et incomplète à laquelle ils avaient été initiés ne put se soutenir par elle-même. Les réductions tombèrent dans une rapide décadence. Le despotisme était devenu nécessaire pour ces âmes, auxquelles l'habitude de la liberté et le sentiment de la dignité individuelle étaient étrangers. Ce fut le docteur Francia qui recueillit plus tard l'héritage des jésuites, et réunit les enfants de leurs néophytes sous son ombrageuse tyrannie.

Ainsi, les établissements du Paraguay, loin d'être un exemple à invoquer en faveur du communisme, en ont au

contraire manifesté les deux vices capitaux : le despotisme et l'anéantissement de toute énergie individuelle. La famille n'y fut maintenue que grâce à l'influence du mobile religieux, à la domination absolue d'un ordre imbu des maximes du catholicisme. Si la religion, en se mêlant au gouvernement politique, donnait des armes plus redoutables au despotisme, du moins prévenait-elle le développement des conséquences immorales que recèle le principe de la communauté. Mais le communisme moderne, essentiellement athée ou panthéiste, sanctifiant la chair et les satisfactions sensuelles, ne saurait opposer aucune digue au débordement des plus impures passions.

CHAPITRE VII.

DES HÉRÉSIES QUI PASSENT POUR AVOIR ÉTÉ ENTACHÉES DE COMMUNISME.

Erreurs propagées sur la plupart de ces hérésies. — Le pélagianisme. — Les vaudois et les albigeois. — Les lollards. — Wiclef. — Jean Hus.

C'est un caractère commun à la plupart des sectes sociales, politiques et religieuses, que le désir de se rattacher à une tradition ancienne, et de trouver dans le passé des devanciers et des martyrs. Leurs adeptes s'efforcent de prévenir ainsi l'objection habituelle de ceux qui déclarent impraticables les choses non encore expérimentées, et qui voient dans la nouveauté même d'une idée un préjugé contre sa vérité. Enfin, en se présentant comme les continuateurs de partis vaincus et persécutés, ils espèrent se concilier l'intérêt qui s'attache d'ordinaire aux faibles et aux opprimés. Cette tendance est en général servie par l'histoire, car c'est surtout dans l'ordre moral qu'est vrai le mot de Salomon, qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Mais il arrive aussi, presque toujours, que les novateurs, semblables à nos anciens gentilshommes de noblesse douteuse, grossissent étrangement le nombre de leurs aïeux, et, sur la foi d'indices plus que légers et d'analogies fort contestables, établissent des rapports ima-

ginaires de filiation avec d'anciennes doctrines, qui ne méritent point

Ou cet excès d'honneur *ou* cette indignité.

Le communisme moderne n'a point échappé à cette tendance. Il s'est soigneusement cherché des antécédents dans les siècles écoulés; mais, à ceux qui lui appartiennent bien légitimement, il en a ajouté d'autres auxquels il a moins de droits : c'est ainsi que nous l'avons vu se présenter comme le continuateur du christianisme primitif. Pour combler l'immense lacune qui sépare la communauté éphémère et exceptionnelle des premiers disciples de Jésus de la tentative des anabaptistes du XVIe siècle, il a évoqué les souvenirs des diverses hérésies qui ont mêlé quelques idées politiques et sociales à des dogmes purement théologiques. Telles sont celles de Pélage, des vaudois, des albigeois, des lollards, de Wiclef et de Jean Hus. A entendre les communistes actuels, ces diverses hérésies formeraient les anneaux de la chaîne qui les unit au berceau de la religion chrétienne. Cette prétention est au moins douteuse, en ce qui concerne la première de ces sectes; à l'égard des autres, elle est complétement erronée.

Ce fut au commencement du Ve siècle que Pélage, moine de la Grande-Bretagne, donna naissance à l'une des plus célèbres hérésies qui aient désolé l'Église. La fameuse question du libre arbitre et de la nécessité de la grâce fut le principal objet de la querelle. Pélage soutenait que l'homme pouvait, par ses seuls efforts, et sans aucun secours surnaturel, s'élever à la plus haute perfection morale et se soustraire à l'empire du péché. L'Église, moins con-

fiante dans les forces humaines, admet que l'homme, quoique libre, ne peut faire le bien, sans être soutenu par une faveur spéciale de Dieu, qui constitue la grâce. Cette doctrine, fondée sur une profonde étude des phénomènes de la volonté, frappe dans son principe cet orgueil qui nous porte à trop présumer de nous-mêmes, et à nous glorifier de nos imparfaites vertus. Elle donne naissance à l'humilité, à la simplicité de cœur qui distinguent le sage chrétien, et qui furent inconnues à la philosophie superbe de l'antiquité.

La question capitale du pélagianisme avait donc essentiellement trait au dogme. Mais les disciples de Pélage portèrent dans l'interprétation de la loi morale, le même esprit rigoureux et absolu que leur maître avait manifesté dans sa théorie du libre arbitre. Prenant certains passages de l'Évangile au pied de la lettre, ils proscrivirent l'usage du serment, et soutinrent que le renoncement aux richesses était une obligation rigoureuse. Suivant eux, un riche ne peut entrer au royaume de Dieu, s'il ne vend tous ses biens; il est indigne d'être rangé au nombre des justes tant qu'il les conserve, alors même qu'il se conformerait d'ailleurs à tous les préceptes de la religion[1].

On a attribué à Pélage lui-même un livre sur les richesses, dans lequel certains écrivains communistes[2] ont pré-

1 Fleury, *Histoire de l'Église*, t. V. p. 410 et 411. — Ces opinions étaient soutenues non par Pélage lui-même, mais par quelques-uns de ses adeptes résidant en Sicile.

2 M. Villegardelle, *Histoire des Idées sociales*, p. 76. — Nous avons fait de vaines recherches afin de découvrir les autorités sur lesquelles s'appuie cet écrivain pour attribuer à Pélage le livre *De divitiis*. Il n'en est fait mention ni dans les historiens généraux de l'Église, ni

tendu reconnaître des opinions analogues à celles qu'ils professent. Rien de moins prouvé que l'origine de cet écrit, et, dans tous les cas, il est loin de présenter le caractère qu'on lui prête. Ce livre n'est qu'une exhortation déclamatoire au renoncement, au mépris des richesses et à la bienfaisance, une invective violente contre les fraudes, les rapines, les mensonges et les excès de tous genres qui naissent trop souvent d'une cupidité désordonnée. Si l'auteur de cet ouvrage fait l'éloge de la médiocrité des conditions; si dans certaines phrases il paraît attribuer à l'extrême opulence de quelques-uns la cause de la misère des pauvres, ces éloges et ces allégations ont surtout le caractère d'un argument hyperbolique destiné à combattre la soif effrénée de richesses, qui, dans tous les temps et sous tous les régimes sociaux, a été flétrie par la religion et la morale. De là à la négation de la propriété, à la proclamation du communisme, il y a certes une grande distance.

Les opinions des pélagiens sur l'incompatibilité des richesses avec une vie chrétienne furent réfutées par saint Augustin. Ce vigoureux champion de l'orthodoxie prouva, par des exemples tirés de l'Écriture, la légitimité de la possession des richesses; distingua dans l'Évangile les prescriptions obligatoires et les simples conseils, et expliqua le véritable sens de la loi du renoncement, essentiellement relative au for intérieur, mais dont l'application ne peut aller, pour le vulgaire des hommes, jusqu'à supprimer

dans les histoires particulières du pélagianisme (Voir Patouillet, *Histoire du Pélagianisme*, t. I, p. 9, 29, 34, 59 et 116. Cet auteur indique les divers ouvrages de Pélage, perdus pour la plupart).

les conditions nécessaires de la vie des individus et du maintien de la société[1].

Rien ne nous semble donc justifier une assimilation entre les doctrines communistes modernes et les opinions de quelques disciples de Pélage sur le renoncement aux biens de ce monde. Ces opinions n'étaient qu'une exagération sans portée, analogue à celle de quelques autres sectaires, qui proscrivaient d'une manière absolue le mariage et toute union des sexes[2], sans s'inquiéter de l'extinction de la race humaine, conséquence de leur étrange doctrine. Elles diffèrent d'ailleurs profondément, dans leur point de départ et leurs tendances, des principes préconisés par les modernes adversaires de la propriété. Tandis que ceux-ci font appel au désir du bien-être, aux appétits matériels, les pélagiens préconisaient l'austérité, l'abstinence; les premiers poussent les pauvres à la spoliation des riches, et présentent à leurs adeptes la perspective d'une félicité sensuelle sans bornes; les seconds conviaient les riches à se dépouiller volontairement, et poursuivaient l'idéal de l'égalité dans la pauvreté. Les uns procèdent d'un épicurisme grossier; les autres aboutissaient à l'ascétisme.

Après les pélagiens, les vaudois et les albigeois sont les plus anciennes sectes auxquelles les partisans de la communauté prétendent se rattacher[3]. Ces sectes ont joué dans l'histoire un rôle assez important pour qu'il ne soit

[1] S. Aug. Epist. ad Hilarium, 156, 157.

[2] Tels furent entre autres les docites dont parle saint Clément d'Alexandrie, strom. III. — Plusieurs sectes manichéennes professaient la même opinion, la création matérielle provenant, selon elles, du principe du mal.

[3] M. Cabet, *Voyage en Icarie*, page 479. — M. Villegardelle, *His-*

pas sans intérêt de rechercher quelles ont été leurs véritables doctrines, et jusqu'à quel point sont fondées les allégations de leurs prétendus continuateurs.

On ne saurait se faire une juste idée des tendances des novateurs qui parurent du xe au xve siècle, sans se reporter à la situation de l'Église catholique à cette époque. Elle était alors bien éloignée de la pureté et de la simplicité qui avaient distingué les pasteurs des premiers âges. Dès que la religion chrétienne eut assuré sa prédominance sur le polythéisme expirant, ses ministres commencèrent à perdre ces fortes et austères vertus qu'ils avaient déployées tant qu'ils avaient été tenus en haleine par la lutte contre une doctrine ennemie. Le goût de la domination, l'amour des richesses et du luxe s'introduisirent dans des cœurs qui n'auraient dû brûler que du feu de la charité. Déjà, vers la fin du ive siècle, les évêques métropolitains s'entouraient d'un luxe royal[1]. « Faites-moi évêque de Rome, « disait le préfet païen Prétextus au pape Damase, et je « me fais chrétien. » A la même époque, saint Jérôme se plaignait amèrement de la cupidité du clergé, qui avait hérité des débauchés de Rome l'art de capter les successions, et savait éluder, au moyen de frauduleux fidéicommis, les lois par lesquelles les empereurs chrétiens eux-mêmes avaient cru devoir s'opposer à son envahissante avarice. Le même saint flétrissait ces prêtres et ces diacres à l'élégante parure, qui ne voyaient dans leur caractère sacré qu'un moyen d'obtenir auprès des femmes un plus

toire des Idées sociales, p. 84.—M. Louis Blanc, *Histoire de la Révolution*, t. I, p. 16.

[1] Ammien Marcellin, liv. XXVII, chap. 4.

facile accès, et devançaient ainsi nos abbés du XVIIIe siècle de galante mémoire [1]. Ces abus s'accrurent encore dans les âges suivants. L'invasion des barbares ne fit guère que substituer des vices plus grossiers à la corruption raffinée des Romains. Les abbés et les évêques, enrichis par les libéralités des conquérants, devinrent seigneurs féodaux, et joignirent la puissance politique à l'autorité spirituelle. Possesseurs d'une grande partie du sol, ils prélevaient encore sur le reste l'onéreux impôt de la dîme, tandis que la cour de Rome absorbait, à titre d'annates, d'indulgences et d'aumônes, une forte part du produit du travail des populations. Cet esprit cupide et oppressif se combinait avec une profonde corruption des mœurs, qui atteignit son apogée aux Xe, XIe et XIIe siècles, dont le premier est appelé, par l'un des historiens les plus dévoués à la papauté, le siècle de fer de l'Église [2]. On vit alors des papes entourés de prostituées, des évêques meurtriers, des prêtres simoniaques et vivant avec des femmes perdues; des moines fainéants passant leur temps à chasser, à boire et à jouer, introduisant des concubines dans les cloîtres, et s'entrebattant pour les querelles de leurs bâtards. Cette rapacité et ces vices excitaient dans certaines contrées de sourdes colères, qui se manifestaient par des chansons et des satires populaires, dont quelques-unes sont parvenues jusqu'à nous.

Ce fut surtout dans le midi de la France, où les populations avaient conservé plus de lumières et de liberté,

[1] Hieronym., t. II, p. 165. — Voir Gibbon, et les *Études historiques* de Châteaubriand, 3e étude, 2e partie (in fine). Ce dernier auteur ne peut être suspecté de partialité.

[2] Baronius.

que les abus du clergé soulevèrent la plus vive opposition. Elle s'y manifesta par l'apparition de sectes qui se séparèrent ouvertement de l'Église romaine.

Le nombre de ces sectes, leur origine, leurs dogmes, leur morale et leur manière de vivre sont un des points les plus controversés et les plus obscurs de l'histoire. Les écrivains catholiques distinguent une foule d'hérésies qui auraient éclaté aux XI[e] et XII[e] siècles, et les accusent d'avoir renouvelé les erreurs des manichéens et des gnostiques, et les infamies des carpocratiens. C'est ainsi qu'ils comptent des pétrobrusiens, des henriciens, des arnoldistes, des esperoniens, désignations qui dérivent des noms de Pierre Brueys, Henri, Arnaud de Brescia et Esperon, condamnés au feu comme hérésiarques. Les hérétiques de cette époque sont encore appelés picards, lombards, transmontains, d'après les contrées qu'ils habitaient; apostoliques, cathares (c'est-à-dire puritains), pauvres de Lyon, bons hommes, turlupins[1], d'après leur genre de vie. Mais toutes ces sectes, en admettant qu'elles aient réellement existé, s'effacent devant celles des albigeois et des vaudois[2],

[1] S'il faut en croire les étymologistes, le mot turlupin viendrait de *lupus*, loup. On l'aurait donné à certains sectaires à cause de la vie errante qu'ils menaient dans les bois.

[2] L'origine de la désignation de vaudois a été l'objet de savantes discussions. Les uns la font dériver du mot vaux, vallées, parce que les vallées des Alpes furent le berceau et le principal séjour de la secte dont il s'agit; les autres soutiennent que les vaudois auraient été ainsi appelés de Valdo, qui professa leurs doctrines à Lyon, vers 1173. Enfin, quelques écrivains prétendent que, si cette qualification dérive du nom de Valdo, l'étymologie se rapporte à un autre Valdo qui serait antérieur à celui de Lyon de plus d'un siècle (Voir sur ce point l'*Histoire des Vaudois et Albigeois*, par Paul Perrin, Lyonnais.

célèbres par le nombre de leurs adhérents, leur longue durée, et les terribles persécutions qu'elles ont subies.

Les auteurs protestants se sont attachés à prouver l'identité des vaudois et des albigeois, ainsi que de la plupart des sectes que nous venons d'indiquer; à laver ces hérétiques des imputations de manichéisme et de promiscuité des sexes que leur adressaient les catholiques, enfin à établir qu'ils professaient les dogmes soutenus plus tard par les réformateurs du XVI[e] siècle. Malgré la véhémente argumentation de Bossuet, on ne saurait méconnaître que, sur ces divers points, l'avantage ne soit demeuré aux défenseurs de la réformation [1].

Un fait certain ressort de l'étude des nombreux monuments de cette grande controverse, c'est que les sectes dont il s'agit, soit qu'elles aient été différentes, soit qu'on doive les considérer comme identiques, avaient pour caractère essentiel de protester avec énergie contre la corruption, le luxe et la domination oppressive des ecclésiastiques. Toutes s'accordaient à voir dans l'Église romaine la Babylone impure, la grande prostituée de l'Apocalypse, et aspiraient à ramener les formes du culte à la simplicité primitive. Elles voulaient, à des prélats opulents, à des

Genève, 1618, chap. 1 et 2. — Jean Léger, *Histoire générale des Églises vaudoises*, in-folio. Leyde, 1669, p. 13, 14, 15 et 150.— Bossuet, *Histoire des Variations*, liv. XI).

1 Voir les écrivains cités dans la note précédente, et de plus l'*Histoire des Albigeois et Vaudois*, par le R. P. Benoist, prédicateur de l'ordre de Saint-Dominique, 2 vol. in-12. Paris, 1691, t. I, p. 12, 19 et 267. — Basnage, *Histoire de la religion des Églises réformées*, in-folio. La Haye, 1699, p. 1407 et suiv. — Ce savant auteur a réfuté avec autant de force que de modération le livre XI de l'*Histoire des Variations*, de Bossuet.

abbés souverains, à des moines paresseux et débauchés, substituer des ministres voués à la pauvreté, et vivant, comme les apôtres, du travail de leurs mains. A la doctrine de la permanence indélébile du caractère sacerdotal, et de la validité des sacrements, quelque impures que fussent les mains du prêtre qui les administrait, les vaudois et les albigeois répondaient que le caractère sacerdotal se perd par l'indignité résultant du péché et du crime, et que les sacrements n'ont de valeur qu'autant qu'ils sont offerts par des pasteurs que recommandent leurs vertus. Ils niaient l'inégalité spirituelle du clerc et du laïque, et soutenaient que tout fidèle est apte à exercer le ministère sacré, pourvu qu'il se distingue par sa moralité et sa piété [1]. Ils condamnaient le culte de la Vierge, des saints et des reliques, les faux miracles et les fraudes pieuses, les indulgences, la confession auriculaire et l'absolution des péchés [2]. Ils prétendaient que la multiplication des sacrements et des cérémonies n'était qu'un moyen imaginé par le clergé pour soutirer de l'argent aux fidèles. Ils proscrivaient les vœux monastiques, le serment et la barbarie des supplices [3]. Ils traduisaient et étudiaient l'Ancien et le Nouveau Testament, soutenaient que le culte doit se célébrer en langue vulgaire, et qu'il suffit de réciter les prières que nous a enseignées Jésus-Christ. Enfin ils niaient la transsubstantiation dans l'eucharistie, et avaient horreur de la messe, qui était, selon eux, une invention du diable [4].

[1] Reynerius, in bibliothecâ Patrum, t. IV, 2e pars., p. 751; — Phylicdorfius, ibid., p. 817.

[2] Reynerius, ibid., p. 750.

[3] Pierre de Vaulx-Cernay, *Histoire des Albigeois*, chap. 2.

[4] Reynerius, ubi suprà.

La piété des vaudois et des albigeois, la pureté de leurs mœurs sont attestées même par leurs adversaires. Saint Bernard, qui prêcha en 1147 contre les sectateurs de Henri et de Pierre de Brueys, qui ne sont autres que les albigeois, s'exprime ainsi sur leur compte[1]:

« Leurs mœurs sont irréprochables; ils n'oppriment per-« sonne, ils ne font de tort à personne; leurs visages sont « mortifiés et abattus par le jeûne; ils ne mangent point « leur pain comme des paresseux, et ils travaillent pour « gagner leur vie[2]. » Reynier, qui, après avoir passé quatorze ans parmi les cathares, embrassa le catholicisme, et dirigea, en qualité d'inquisiteur, des persécutions acharnées contre les vaudois, est également forcé de rendre justice à la sainteté de leur vie.

Tels étaient les albigeois et les vaudois. Dans le tableau que nous en tracent leurs ennemis, nous ne reconnaissons aucun des traits qui caractérisent le communisme et le socialisme. Nous avons recherché avec soin dans les auteurs contemporains, pour la plupart inquisiteurs, moines ou prêtres catholiques, des traces du prétendu communisme de ces religionnaires, et nous n'avons trouvé aucune autorité de nature à justifier cette imputation. Ni

[1] Saint Bernard, serm. 45, sur les cantiques.

[2] Bossuet, qui a cité ce passage, *Histoire des Variations*, livre XI, § 143, ajoute : « Qu'y a-t-il de plus spécieux que ces hérétiques de « saint Bernard? Mais après tout c'étaient des manichéens, et leur « piété n'était qu'apparente. Regardez le fond, c'est l'orgueil, c'est la « haine contre le clergé, c'est l'aigreur contre l'Église. C'est par là « qu'ils ont avalé tout le venin d'une abominable hérésie. » Dans cette remarque, empreinte d'une si évidente injustice, Bossuet reconnaît que le caractère essentiel de ces sectes, c'était de protester contre les abus de l'Église.

Pierre de Vaulx-Cernay, ni Guillaume de Puylaurens, qui écrivirent l'histoire de la guerre des albigeois, ni les auteurs anonymes des fragments relatifs au même sujet[1], n'ont adressé aux hérétiques du midi de la France l'accusation de communisme. Et pourtant, Pierre de Vaulx-Cernay était moine, vassal de Simon de Montfort, et parent d'un abbé qui fut l'un des plus fougueux instigateurs de la croisade; Guillaume de Puylaurens était un prêtre catholique, animé des sentiments les plus hostiles contre l'hérésie. Enfin, nous possédons d'anciens registres de l'inquisition, contenant des procédures dirigées contre les albigeois. La doctrine de la communauté des femmes et des biens ne figure pas au nombre des chefs d'accusation[2].

A cette preuve si forte qui résulte du silence que gardent les ennemis les plus acharnés des vaudois et des albigeois, viennent se joindre les arguments tirés de l'ensemble des faits historiques. Les hérétiques formaient, dans le midi de la France, la majorité de la population. Leur doctrine était professée par une foule de gentilshommes et de riches bourgeois des villes; ils étaient favorisés par les comtes de Toulouse, les vicomtes de Béziers, de Narbonne et de Carcassonne, par le roi Pierre d'Aragon, qui soutinrent, à leur occasion, la plus effroyable guerre, et périrent pour la plupart en les défendant. Comment admettre que ces

[1] Voir les *Mémoires relatifs à l'histoire de France*, collection Guizot. — Martène, *Thesaurus anecdotorum*, t. V, p. 1778. Tractatus de hæresi pauperum de Lugduno, auctore anonymo.

[2] D. Vaissette, *Histoire du Languedoc*, preuves à l'appui, t. III, p. 371, donne l'extrait d'un ancien registre de l'inquisition de Carcassonne qui contient l'énoncé des erreurs des hérétiques. « Isti sunt articuli, in quibus errant moderni hæretici. » — Voir à la fin du volume la note E.

rois, ces princes souverains, ces nobles chevaliers aient non seulement toléré, mais protégé, au prix de leur puissance et de leur vie, une secte qui aurait professé l'abolition de toute distinction sociale et la spoliation générale?

Cette sympathie des classes supérieures de l'ordre laïque pour les sectes dissidentes se comprend parfaitement, si l'on reconnaît, comme le prouvent les documents émanés des catholiques eux-mêmes, que ces sectes se bornaient à censurer la propriété cléricale, la propriété de main-morte, celle qui, apanage des hautes fonctions sacerdotales et de certains corps impérissables, tendait à envahir le sol tout entier; mais qu'elles respectaient la propriété laïque et féodale. Cette doctrine était évidemment favorable aux seigneurs et aux bourgeois, appelés à recueillir les dépouilles du clergé et des monastères; et il paraît que les premiers ne manquaient point de l'appliquer à l'occasion. L'un des principaux griefs du clergé contre les nobles du Languedoc, c'étaient, en effet, les usurpations, les spoliations commises sur les biens des églises[1] et des moines. Dès lors se dessinait cette alliance naturelle qui s'est établie si souvent depuis entre le pouvoir temporel, l'aristocratie nobiliaire et les adversaires spirituels de l'Église, alliance que nous verrons se reproduire en Angleterre, sous Wiclef, en Bohême, à l'époque de la guerre des hussites, et qui fut la principale cause du succès de la réformation du XVI[e] siècle dans une grande partie de l'Europe. Plus tard, lorsque la protestation contre les abus du clergé prit un caractère purement philosophique, ne vit-on point cette alliance se renouer encore, et Voltaire faire entrer

[1] Voir Pierre de Vaulx-Cernay, passim.

les monarques et les gentilshommes dans sa grande conspiration contre l'Église?

Mais qu'est-il besoin d'inductions et d'analogies pour laver les albigeois et les vaudois du reproche de communisme? N'avons-nous pas des preuves directes, des documents émanés d'eux et remontant à une époque de beaucoup antérieure à la croisade? Là sont consignés leurs principes; là se trouve nettement établie la distinction entre le droit de propriété et les richesses abusives du clergé; là on peut voir, à côté de la condamnation de celles-ci, la consécration de l'inviolabilité du premier.

Les églises vaudoises, qui se sont maintenues sans interruption dans les vallées des Alpes depuis le XII[e] siècle jusqu'au XVI[e], époque à laquelle elles s'unirent à la communion calviniste, ont conservé d'anciens traités de religion et de morale, dont quelques-uns datent du commencement du XII[e] siècle. Les manuscrits originaux furent remis, en 1658, par les pasteurs vaudois, à Morland, commissaire extraordinaire de Cromwell, qui les déposa dans la bibliothèque de l'université de Cambridge [1]. Parmi ces documents, le plus remarquable est un poëme intitulé *Nobla leiczon*, qui contient l'ensemble de la doctrine des vaudois et des albigeois. Cet ouvrage est daté de l'an 1100. Le dialecte dans lequel il est écrit n'est autre que la langue romane, parlée à cette époque dans le midi de la France, et remise en lumière de nos jours par les savants travaux de M. Raynouard [2]. Ce poëme renferme, outre un abrégé

[1] Léger, *Histoire générale des Églises vaudoises*, p. 21.

[2] Bossuet contestant l'authenticité des livres produits par Perrin et Léger, notamment du *Traité de l'Antechrist*, daté de 1120, oppose que le langage en est très moderne, et qu'il diffère peu du proven-

de l'histoire et de la doctrine de l'Ancien et du Nouveau Testament, un parallèle de la loi mosaïque et de l'Évangile, et l'énonciation des griefs des dissidents contre l'Église de Rome, griefs qui sont conformes à ceux que nous avons indiqués d'après les écrivains catholiques du XII[e] et du XIII[e] siècle. L'absence complète d'idées communistes dans ce livre, les termes explicites par lesquels il confirme les préceptes du décalogue et de l'Évangile qui établissent le respect de la propriété d'autrui, la sainteté du mariage et des devoirs de famille, ne sauraient laisser aucun doute sur le véritable caractère des hérésies du XIII[e] siècle[2].

çal que nous connaissons. « Non seulement, dit-il, le langage de Vil« lehardouin, qui a écrit cent ans après Pierre de Brueys, mais encore « celui des auteurs qui ont suivi Villehardouin, est plus ancien et « plus obscur que celui qu'on veut dater de l'an 1120, si bien qu'on « ne peut se moquer du monde d'une manière plus grossière qu'en « nous donnant ces discours comme fort anciens. » (Bossuet, *Histoire des Variations*, livre XI, § 126). Un tel argument a lieu de surprendre dans la bouche du savant évêque de Meaux. Bossuet ignorait-il donc la distinction qui existait au moyen âge entre le dialecte du nord et celui du midi de la France, entre la langue d'Oïl et la langue d'Oc? C'est en français du nord, autrement dit wallon ou picard, que Geoffroy de Villehardouin, *li mareschaux de Champaigne*, comme il s'appelle lui-même, écrivit l'*Histoire de la conquête de Constantinople*. Dès lors quelle comparaison établir entre son langage et celui des documents émanés des albigeois? Le français wallon n'était encore qu'un patois informe, tandis que le roman du midi, langue complétement formée et pleine d'harmonie, avait une littérature remarquable, et se parlait dans la majeure partie de l'Europe. Cette belle langue a péri avec la civilisation de la France méridionale, dans l'épouvantable guerre des albigeois, qui fut pour ces contrées riches, libres et éclairées, une véritable invasion de barbares.

[2] *La nobla leiczon*, *le novel sermon*, etc., et autres poésies reli-

Nous pourrions citer encore un *Traité de l'Antechrist* daté de l'an 1120, écrit en dialecte vaudois, l'apologie présentée par les vaudois au roi de Hongrie Ladislas, en 1508, et plusieurs autres documents relatés dans les ouvrages de Perrin et de Jean Léger. Enfin, on doit remarquer que la petite société vaudoise qui s'est perpétuée depuis le XIII[e] siècle, dans les vallées du Dauphiné et du Piémont, à travers des guerres et des persécutions souvent atroces, a toujours reposé sur le principe de la propriété individuelle. Jamais ses membres n'ont pratiqué la vie commune, qui leur eût sans doute paru être une coupable imitation des règles monastiques qu'ils avaient en horreur[1].

Comment donc l'opinion qui attribue aux vaudois et aux albigeois des tendances communistes a-t-elle pu s'accréditer, malgré des faits et des autorités qui la contredisent si manifestement? On ne saurait trouver les causes de cette singularité ailleurs que dans les interprétations calomnieuses que certains écrivains catholiques, postérieurs de plusieurs siècles à l'époque de la croisade, ont données aux dogmes du parti vaincu. Les vaudois n'admettaient point le mariage comme sacrement; Albert de Capitaneis, légat et inquisiteur du XV[e] siècle, en prit occasion pour les accuser de se livrer aux plus infâmes prostitutions. Ils censuraient les richesses du clergé et croyaient que les ministres de la religion ne doivent rien posséder, du moins en cette qualité; cela suffit à Claude

gieuses des vaudois ont été insérées, par M. Raynouard, dans son *Recueil des poésies originales des troubadours*, t. II, p. 73 et suivantes. Ce savant, juge si compétent en pareille matière, n'élève aucun doute sur l'authenticité de ces documents.

[1] Voir Perrin, *Histoire des Albigeois et des Vaudois*, p. 18.

Rubis, qui écrivit l'histoire de Lyon vers 1604, pour les présenter comme partisans de la communauté des biens [1]; enfin Bossuet, rapportant le même fait, ne craignit pas d'ajouter : « Cela vise à l'obligation de tout mettre en « commun, et à établir comme nécessaire cette prétendue « pauvreté apostolique dont ces hérétiques se glorifiaient[2]. »

Voilà comment les opinions des religionnaires du Languedoc ont été défigurées, à l'aide d'inductions que les instigateurs de la croisade et les inquisiteurs contemporains eux-mêmes leur avaient épargnées. Triste, mais trop fréquent exemple des altérations que subit à la longue la vérité historique, au milieu des luttes des partis !

Les barbaries des soldats de Monfort, l'anéantissement de la civilisation d'une moitié de la France, les rigueurs de l'inquisition inventée contre les malheureux sectaires du Languedoc et de la Provence, ne devaient point suffire pour étouffer leurs doctrines. Vaincus et fugitifs, ils ré-

[1] Le même Claude Rubis accuse les vaudois de sorcellerie, crime qui, dit-il, se réunit souvent à celui d'hérésie. On peut juger par là de la valeur que présente, dans sa bouche, l'imputation de communisme.

[2] Bossuet, *Histoire des Variations*, livre XI, § 94. — L'évêque de Meaux citant, d'après Reynier, les erreurs des vaudois, rapproche de la condamnation portée par ces sectaires contre les propriétés cléricales, un article dans lequel ils soutenaient que ni la terre ni les peuples ne devaient être divisés. Il s'efforce de corroborer par ce rapprochement l'imputation de communisme. Mais quand on se reporte au texte cité, on voit qu'il contient une simple protestation contre la division de la terre en nations trop souvent ennemies, et non une attaque contre la propriété, que les vaudois ne contestèrent jamais à l'égard des laïques. Ces religionnaires professaient dès le XII[e] siècle la doctrine, réputée moderne, de l'unité du genre humain, de même qu'ils devançaient notre époque en niant la légitimité de la peine de mort, si barbarement prodiguée de leur temps.

pandirent à travers l'Europe la semence de la révolte contre l'Église [1]. De ces germes naquirent les lollards, Wiclef et Jean Hus.

Les lollards tirent leur nom de Walther Lollard, fondateur de leur secte, qui naquit en Angleterre vers la fin du XIII[e] siècle, et dogmatisa en Allemagne en 1315. Selon les vaudois, Lollard aurait puisé chez eux ses doctrines, et aurait été l'un de leurs barbes ou ministres. Quoi qu'il en soit, il est certain que ses opinions avaient avec les leurs une grande analogie. Il rejetait les cérémonies de l'Église, l'intervention des saints, l'utilité de plusieurs sacrements, et censurait amèrement les prêtres et les évêques. Ceux-ci l'ont accusé d'avoir professé pour les diables des sympathies bizarres. Suivant eux, il aurait soutenu que les anges rebelles avaient été injustement chassés du ciel, et que leurs adversaires seraient damnés éternellement. On a également prétendu qu'il condamnait le mariage comme n'étant qu'une prostitution jurée, et qu'il préconisait la licence des mœurs [2]. Ces accusations, émanées des inquisiteurs qui envoyèrent Lollard au bûcher, ne méritent guère de créance, et ne suffisent point pour justifier l'imputation de communisme. Il paraît beaucoup plus probable que cet hérésiarque se borna à répandre les doctrines vaudoises, hostiles à la suprématie du pape et à la domination du clergé.

[1] Après la croisade contre les albigeois, il s'établit des églises vaudoises en Bohême et dans les montagnes de la Calabre, outre celles qui continuèrent de subsister au fond des gorges les plus inaccessibles du Dauphiné et du Piémont.

[2] Dupin, XIV[e] siècle. — D'Argentré, *Collect. judicior,* t. I. — Pluquet, *Dictionnaire des Hérésies.*

Lollard eut pendant sa vie une foule de disciples répandus dans diverses contrées de l'Allemagne; on en évalue le nombre à 80,000. Arrêté à Cologne en 1322, et condamné par l'inquisition, il subit l'affreux supplice du feu, sans montrer ni crainte ni repentir. Quant à ses partisans, on en fit, dit un auteur catholique, un grand incendie. Ces horreurs n'eurent pour effet que d'en augmenter le nombre. Les uns s'enfuirent en Angleterre, où ils formèrent un parti célèbre, qui perpétua le nom du fondateur de la secte; les autres se cachèrent dans les montagnes de la Bohême, où leurs idées trouvèrent par la suite de puissants interprètes.

Deux ans après le supplice de Walther Lollard, naissait en Angleterre John Wiclef, qui devait soutenir les mêmes doctrines, et dont la mémoire devait être exposée aux mêmes calomnies. Quelques détails sur sa vie sont nécessaires pour faire comprendre la véritable portée de ses principes politiques, qui ont été singulièrement défigurés. Simple étudiant au collége de Merton à l'université d'Oxford, Wiclef commençait déjà à censurer le clergé et les moines, notamment les ordres mendiants, qui étaient à ses yeux un inutile fardeau pour la société. Cela ne l'empêcha point de recevoir la prêtrise. Quoique revêtu du caractère sacerdotal, il n'en continua pas moins à combattre la cour de Rome et les abus du régime ecclésiastique.

En 1366, le pape Urbain V réclama d'Édouard III l'hommage pour les royaumes d'Angleterre et d'Irlande, et les arrérages du tribut auquel Jean sans Terre s'était engagé envers le saint-siége, tribut qui n'avait pas été payé depuis trente-deux ans. Édouard se montra peu disposé à

satisfaire à cette réclamation. Wiclef soutint énergiquement les droits du roi contre un moine qui défendait ceux du pape. Ce zèle lui valut la protection d'Édouard, du duc de Lancastre son fils, et de la veuve du prince Noir, mère du jeune prince de Galles, depuis roi sous le nom de Richard II. Le pape, de son côté, manifesta son mécontentement, en refusant à Wiclef le rectorat d'un collége nouvellement fondé à Oxford et l'évêché de Vigoore. La cour dédommagea celui-ci en lui confiant des missions diplomatiques importantes, et lui conférant de riches bénéfices, notamment la cure de Lutterworth. Les opinions théoriques de Wiclef sur la papauté s'étaient, par suite de ces circonstances, envenimées de tous les ressentiments d'une querelle personnelle et d'une injustice soufferte.

Bientôt il éclata contre la cour de Rome. Il attaqua ouvertement le pouvoir temporel des papes et leur suprématie spirituelle, nia la supériorité de l'Église de Rome sur les autres Églises, la prééminence des archevêques et des évêques sur les simples prêtres. Comme les vaudois et les albigeois, il soutint que les prêtres et les moines ne devaient point posséder de propriétés en cette qualité; qu'ils perdaient leur caractère sacré par l'irrégularité de leur vie, et que, dans ce cas, l'autorité séculière était en droit de les dépouiller de leurs dotations. Les justices ecclésiastiques étaient, disait-il, une usurpation, le droit de juger appartenant exclusivement aux princes et aux magistrats civils. Le roi ni le royaume ne devaient être soumis à l'autorité d'aucun siége épiscopal; nul ecclésiastique ne pouvait remplir d'emploi civil; il fallait consacrer les biens de l'Église aux dépenses publiques, et alléger d'autant les impôts qui chargeaient le pauvre peuple. Enfin, l'Église d'Angleterre

devait proclamer son indépendance du siége de Rome.

Plus tard, Wiclef attaqua également plusieurs dogmes du catholicisme. Il nia la transsubstantiation dans l'eucharistie, condamna la confession auriculaire, et soutint que le ministère du prêtre n'est point nécessaire pour le mariage, qui est valide par le seul consentement des parties. Enfin, il déclara le serment illicite et contraire à la simplicité évangélique. Toutes ces opinions présentent une frappante analogie avec celles des albigeois et des vaudois[1]. Elles ne se rapprochent pas moins de celles des lollards, qui formaient alors une secte nombreuse en Angleterre.

Nous n'avons pas à nous préoccuper des théories théologiques de Wiclef sur la grâce, la prédestination et la nécessité des actions humaines; il nous suffit d'avoir constaté que le caractère dominant de sa doctrine sociale et politique, c'était l'hostilité au pouvoir des papes, la tendance à soumettre l'Église à l'État. Quant à la négation de la propriété, au communisme, il n'en est pas question. Wiclef était avant tout le champion des seigneurs et du roi contre le clergé et le pape; comme Luther, il plaçait la réforme religieuse sous l'égide de l'autorité temporelle. Peut-être ne lui manqua-t-il, pour accomplir la grande révolution réservée à celui-ci, que des esprits mieux préparés et la redoutable puissance de l'imprimerie.

Cette alliance de Wiclef avec les hautes puissances séculières éclata dans tout son jour, lorsque le pape Gré-

[1] Lenfant, *Histoire du concile de Constance*, t. I, p. 208. — Rapin Thoiras, *Histoire d'Angleterre*, t. III, p. 295. — Hume, *Histoire d'Angleterre*, t. III, p. 140.

goire XI, effrayé des progrès de sa doctrine, le fit citer devant l'archevêque de Cantorbéry et l'évêque de Londres. Wiclef comparut assisté du duc de Lancastre, de lord Percy, grand maréchal d'Angleterre, et avec la protection avouée de la princesse de Galles. Il refusa d'ôter son chaperon et de répondre en accusé. Il donna seulement quelques explications, comme s'il ne s'agissait que d'une simple conférence. Les prélats n'osèrent le condamner. Le duc de Lancastre se laissa entraîner contre ces derniers à de tels emportements, que le peuple catholique indigné se souleva, et voulut brûler son palais.

Ces faits jettent une vive lumière sur la conduite et les doctrines de Wiclef. Ils prouvent combien est grave l'erreur de ceux qui l'ont présenté comme un fanatique révolutionnaire, poussant les populations au bouleversement de l'ordre social et politique [1].

Il est vrai que l'Angleterre fut, du vivant de Wiclef, le théâtre d'un vaste soulèvement des classes inférieures, dont Walsingham, Knygton et Froissart nous ont laissé des récits détaillés ; mais Wiclef resta complétement étranger à ce mouvement, qui n'eut d'ailleurs aucun caractère communiste. La grande sédition de Wat Tyler et John Ball, Jack Straw, etc., fut une terrible protestation des populations accablées d'impôts vexatoires, et écrasées par l'insolente domination de l'aristocratie féodale, du clergé et des gens de loi. Elle offre la plus grande analogie avec l'insurrection des paysans allemands du XVIe siècle, sur

[1] M. Louis Reybaud s'exprime ainsi : « L'hérésiarque Wiclef « s'appuyant sur cent mille lollards révoltés, fit trembler l'Angleterre « et la plaça sous le coup d'un bouleversement total. » (*Études sur les Réformateurs modernes*, t. II, chap. 2, p. 91.)

laquelle on trouvera quelques détails dans le chapitre suivant.

Voici quelles étaient les demandes de la majorité des révoltés : Abolition de l'esclavage; liberté entière de vendre et d'acheter dans les villes, les bourgs et marchés; suppression du villenage et des droits féodaux; substitution d'une rente prélevée sur le produit des terres, à la place des corvées et des servitudes personnelles; réduction à quatre pences par acre de la rente des terres tenues en roture; amnistie pour les crimes et délits commis pendant l'insurrection. Malheureusement ce dernier article n'était que trop nécessaire aux insurgés, qui s'étaient livrés aux plus coupables excès.

A côté de ceux qui se bornaient à ces demandes, il semble avoir existé un parti plus radical, qui voulait l'abolition de la noblesse, et une plus équitable répartition des terres concentrées aux mains de l'aristocratie conquérante. John Ball, prêtre de Maidstone, que l'on a présenté, à tort ou à raison, comme disciple de Wiclef, et Wat Tyler (Walter le Tuilier) paraissent avoir été les chefs spéciaux de ce parti. John Ball haranguait la foule, et lui prêchait l'égalité, l'abolition de la hiérarchie ecclésiastique et nobiliaire. Les radicaux applaudissaient, et s'en allaient chantant :

« When Adam delved and Eva span,
« Who was then the gentleman ?...

« Quand Adam bêchait et qu'Ève filait, où était alors « le gentilhomme ?... » Ce qui ne les empêchait pas de promettre à l'apôtre de l'égalité l'archevêché de Cantorbéry et la dignité de chancelier d'Angleterre, après la victoire.

Dans les réclamations des insurgés anglais du XIV[e] siècle, ne reconnaît-on pas des vœux analogues à ceux qu'exprimèrent les cahiers de nos États-Généraux de 1789 ? L'immortelle nuit du 4 août a réalisé les rêves des plus exaltés partisans de Wat Tyler et de John Ball. De quel droit donc les communistes actuels prétendraient-ils se rattacher à ces derniers, eux aux yeux desquels le triomphe de 89 ne fut que l'inauguration d'un nouveau genre de tyrannie ?

On sait par quels moyens fut étouffée l'émeute anglaise de 1381. Ils ne sont pas moins condamnables que ceux à l'aide desquels elle avait obtenu son éphémère succès. Des concessions accordées, puis rétractées après la dispersion volontaire du gros des insurgés ; Wat Tyler assassiné dans une entrevue ; l'amnistie violée ; le juge Tressilian, digne prédécesseur des Scroggs et des Jefferies, promenant à travers l'Angleterre des potences à carcans de fer, pour ravir aux suppliciés les honneurs d'une sépulture clandestine : tel est le hideux tableau que présente le triomphe de l'aristocratie normande. Sans doute les insurgés s'étaient souillés par la dévastation et le massacre ; mais du moins ils avaient toujours respecté l'autorité royale, et n'avaient exigé que de justes concessions. Le maintien des chartes d'affranchissement que Richard II leur avait accordées eût régénéré l'Angleterre, et lui eût assuré, dès le XIV[e] siècle, les bienfaits d'une organisation sociale dont la France n'a joui qu'au XIX[e] [1].

[1] La France eut aussi au XIV[e] siècle son insurrection de paysans connue sous le nom de *jacquerie*. Elle présente des caractères analogues à ceux de l'émeute anglaise.

Pendant le cours de l'insurrection, Wiclef était demeuré dans sa cure de Lutterworth. Après sa défaite, il ne fut point recherché par les tribunaux institués contre ceux qui y avaient participé. Bien qu'un concile assemblé à Londres en 1382 eût condamné plusieurs de ses propositions, il mourut paisiblement en 1385. Tout prouve donc que Wiclef fut étranger au mouvement. Rapin Thoiras, qui s'est attaché à le justifier de cette imputation, fait remarquer que l'insurrection n'eut aucun des caractères qui signalent les luttes religieuses. Elle ne dura que trente jours. Une triste expérience nous apprend que les guerres de religion sont plus longues et plus acharnées.

Les ouvrages de Wiclef furent apportés en Bohême par un gentilhomme de ce pays, et inspirèrent les prédications de Jean Hus. Les doctrines de celui-ci présentent la même physionomie que celles de son devancier ; elles sont une véhémente protestation contre l'autorité des papes, les désordres de l'Église, les richesses du clergé et les abus des ordres monastiques[1]. On n'y remarque aucune tendance au communisme. Le réformateur bohémien ne fut point hostile aux nobles et aux riches : loin de là, il trouva, comme son devancier anglais, comme les hérétiques du Languedoc, un appui dans l'aristocratie séculière. Jean Hus n'était pas en effet, ainsi que les écrivains socialistes se sont plu à le représenter, un pauvre curé prêchant aux serfs assemblés le nivellement des fortunes. Recteur de l'université de Prague, confesseur de Sophie de Bavière, reine de Bohême, il connut les grandeurs et fut lié avec les principaux seigneurs de la cour. Plusieurs d'entre eux

[1] Lenfant, *Hist. du concile de Constance*, in-4°, t. I, p. 413-416.

l'accompagnèrent à Constance et l'assistèrent devant le concile ; la noblesse de Bohême tout entière s'intéressa à son sort, et se leva pour le venger.

Lorsque les hussites coururent aux armes, après le supplice de Jean Hus et de Jérôme de Prague, ce ne fut point l'égalité des conditions et la communauté des biens qu'ils inscrivirent sur leurs drapeaux[1]. Un calice de bois, emblème de la communion sous les deux espèces et de l'égalité du laïque et du prêtre, fut porté devant leurs bataillons[2]. Les riches prélats, les opulents monastères furent les seuls objets de leur haine ; ils respectèrent les donjons des seigneurs. Leurs chefs, d'ailleurs, n'étaient-ils point des hommes distingués par la naissance et les richesses ? Le fameux Ziska était un noble, un chambellan du roi Wenceslas. Nicolas de Hussinetz, qui partagea le commandement avec cet illustre guerrier, plusieurs des généraux qui lui succédèrent, appartenaient également à la classe supérieure, et ne renonçaient ni à leur rang ni à leur fortune[3].

Quelques auteurs ont, il est vrai, prétendu qu'il se forma en Bohême, du temps des hussites, une secte appelée picarde ou adamite, qui professait l'abolition de la famille et de la propriété. A les en croire, les insensés qui la composaient auraient vécu tout nus dans les bois, où ils au-

[1] Voir à la fin du volume, note F, la profession de foi des taborites, les plus exaltés d'entre les hussites.

[2] Ce ne fut pas Jean Hus, mais Jacobel et Pierre de Dresden qui rétablirent la communion sous les deux espèces, en Bohême, en 1414. Jean Hus, alors captif à Constance, approuva seulement ce changement par une de ses lettres.

[3] Lenfant, *Histoire du concile de Bâle et de la guerre des hussites.*

raient réalisé ce fameux état de nature, rêvé par l'imagination délirante de Rousseau. Mais, suivant les mêmes écrivains, leur nombre ne se serait pas élevé au-dessus de quelques centaines, et ils auraient été exterminés par Ziska, indigné de leurs abominations. Hâtons-nous d'ajouter, pour l'honneur de l'humanité, que les infamies des prétendus adamites sont révoquées en doute par les auteurs les plus savants et les plus judicieux[1].

Ainsi, ni les vaudois, ni les albigeois, ni les disciples de Wiclef et de Jean Hus n'ont défendu la communauté des biens et l'égalité absolue[2]. Des faits et des autorités incontestables renversent, sur ce point, les assertions tranchantes des partisans de ces erreurs, et les théories captieuses de cet écrivain qui, sous le titre d'organisation du travail, dissimule le communisme le plus radical. C'est en vain que ce dernier a consacré son talent à établir la permanence à travers les siècles de je ne sais quelle école de la fraternité, dont il est l'inventeur. L'histoire répugne à ces rapprochements; elle ne se prête point aux combinaisons de ces généalogistes infidèles qui s'efforcent de méta-

[1] Voir la dissertation de Beausobre sur les picards ou adamites, à la suite de l'*Histoire du concile de Bâle*, de Lenfant. Suivant Beausobre, les picards n'auraient été que des vaudois originaires de France, et ne se seraient distingués des hussites que par la négation de la présence réelle dans l'eucharistie.

[2] Outre les vaudois, les albigeois, les lollards et les hussites, la période comprise entre le XIIe et le XVIe siècle vit naître et s'éteindre diverses sectes mystiques qui professèrent des opinions étranges sur la possession des biens temporels. Tels furent les fratricelles ou frérots, les beggards, les dulcinistes, etc. On trouvera dans la note G, à la fin du volume, quelques détails sur ces sectes singulières, qui n'ont joué qu'un rôle peu important.

morphoser les devanciers infortunés et quelquefois coupables des glorieux réformateurs de 89, en précurseurs de Babeuf et de ses modernes imitateurs. C'est chez les anabaptistes du XVI[e] siècle, et non ailleurs, que le communisme et le socialisme trouvent leurs véritables antécédents pratiques. Le moment est arrivé de dérouler le tableau de la tragique histoire de ces fanatiques.

CHAPITRE VIII.

LES ANABAPTISTES. — 1re Période[1].

Le communisme au XVIe siècle. — Stork. — Münzer. — La guerre des paysans. — Les douze articles. — Insurrection communiste. — Bataille de Frankenhausen. — Mort de Münzer.

Le XVIe siècle est l'ère de laquelle date ce grand mouvement de la pensée humaine qui, à travers une longue suite de guerres, de révolutions et de catastrophes, a entraîné le monde moderne vers un nouvel état politique et social. Constantinople succombant sous les coups de Mahomet II; les lettres grecques répandues en Europe par les fugitifs du Bas-Empire; un monde nouveau découvert et conquis: tous ces grands événements avaient imprimé à l'esprit humain une commotion violente, qui le tira du long sommeil du moyen âge, tandis que l'imprimerie, récemment inventée, ouvrait les voies par lesquelles le torrent des idées allait s'épancher sur l'Europe.

Alors parut Luther. Déjà ébranlée par la guerre des

[1] Pour éviter des citations trop multipliées, je me borne à indiquer les sources où j'ai puisé les éléments de l'histoire des anabaptistes, retracée dans ce chapitre et les deux suivants. Ce sont : pour la guerre des paysans, Gnodalius, *Rusticanorum tumultuum vera historia*. — A. Weil, *La Guerre des Paysans*. — Pour les anabaptistes proprement dits : Meshovius, *Historiæ anabaptisticæ libri septem*, in-4°,

hussites et les scandales des Borgia, la papauté achevait de se ruiner dans l'opinion des peuples, par le trafic effréné des indulgences destinées à subvenir aux splendeurs du règne de Léon X. Armé du libre examen et d'une redoutable érudition, le moine de Wittemberg attaque, en 1517, la suprématie papale, et proclame l'émancipation religieuse de l'homme. La moitié de l'Allemagne répond à son appel, et le réformateur, soutenu par la faveur populaire, protégé par la noblesse germanique, brave impunément les foudres du Vatican et les décrets de l'empire.

Cependant, ce fougueux adversaire de l'autorité en matière religieuse s'en fit le champion dans l'ordre politique. Il prêcha l'obéissance passive au pouvoir temporel, et sanctifia le despotisme des princes par la doctrine du droit divin.

Vaine distinction! On ne fait pas ainsi la part à un principe. Le droit de résistance et de libre examen une fois proclamé, il devait se rencontrer des esprits hardis et logiques pour le faire passer de la religion dans la politique. Tels furent Nicolas Stork et Thomas Münzer, les fondateurs de l'anabaptisme.

Ce fut en 1521, pendant que Luther se dérobait, dans l'asile mystérieux de la Wartbourg, aux poursuites de l'empereur, que Nicolas Stork, l'un de ses disciples, commença à prêcher dans Wittemberg l'inutilité du baptême des enfants et la nécessité d'un nouveau baptême

Coloniæ, 1617. — Henr. Ottcii, *Annales anabaptistici*, in-4°, Bâle, 1692. — Conradi Heresbachii, *Historia anabaptistarum monasteriensium*, 1650, Amsterdam. — Le P. Catrou, *Histoire des Anabaptistes*, in-4°, Paris, 1706. — *Histoire des Anabaptistes*, ouvrage anonyme, publié à Amsterdam, 1700, in-12.

pour les adultes, d'où le nom d'anabaptistes ou rebaptiseurs donné à la secte qu'il fonda. Carlostadt, l'ami et le maître de Luther. Georges More, Gabriel Didyme et Mélanchton lui-même, tous imbus de la doctrine luthérienne, partagèrent cette opinion, qui n'eut d'abord qu'un caractère purement théologique. Bientôt les disciples de Stork dépassèrent et entraînèrent leur maître; ils proclamèrent que le texte de l'Évangile doit être la seule base de la religion, de la morale et du droit, et l'inspiration individuelle la règle suprême de son interprétation. Ils prêchèrent à la jeunesse studieuse l'abandon des occupations intellectuelles pour les travaux manuels. On vit Carlostadt, ce docteur vénérable par son âge et son érudition, parcourir les rues de Wittemberg, revêtu d'un habit grossier, et interrogeant les artisans et les femmes sur le sens des passages obscurs de l'Écriture; car, disait-il, Dieu, par un décret de son éternelle sagesse, cache aux savants les profonds mystères de sa doctrine, mais il les révèle aux petits, et c'est à eux qu'il faut avoir recours dans les choses douteuses. On voit que notre époque n'est pas la seule qui ait entendu d'étranges panégyriques de l'ignorance. Bientôt Carlostadt, devançant Zwingle, nia la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, condamna les images, et renouvela dans Wittemberg les dévastations des iconoclastes.

Effrayé de ce mouvement impétueux, Luther se hâta de quitter sa retraite et de revenir à Wittemberg, pour arrêter, par l'autorité de sa parole, des emportements qui dépassaient les limites dans lesquelles il voulait contenir la réformation. Il réussit promptement à ramener à lui la masse des habitants. Mélanchton, répudiant des doctrines dont l'audace allait mal à la douceur de son âme, se ré-

concilia avec son premier maître; mais Stork et ses principaux adhérents persévérèrent. Bientôt Luther, sollicita et obtint contre eux, de l'électeur de Saxe, un édit qui les bannit de Wittemberg.

Parmi les disciples de Stork, un homme s'était rencontré, qui avait tiré des principes de l'anabaptisme des conséquences extrêmes, et transformé une opinion religieuse en une doctrine sociale et politique. C'était Thomas Münzer. De l'égalité des fidèles devant Dieu, du principe de la fraternité chrétienne, il déduisait l'égalité politique absolue, l'abolition de toute autorité temporelle, la spoliation générale et la communauté des biens. Ardent, enthousiaste, doué d'une éloquence populaire et d'une physionomie expressive, il parcourait, en apôtre de la religion nouvelle, les campagnes et les petites villes de la Saxe, et agitait les populations par ses prédications communistes.

« Nous sommes tous frères, disait-il à la multitude as-« semblée, et nous n'avons qu'un commun père dans « Adam. D'où vient donc cette différence de rangs et de « biens que la tyrannie a introduite entre nous et les « grands du monde? Pourquoi gémirions-nous dans la « pauvreté, et serions-nous accablés de travaux, tandis « qu'ils nagent dans les délices? N'avons-nous pas droit « à l'égalité des biens, qui de leur nature sont faits pour « être partagés, sans distinction, entre tous les hommes? « La terre est un héritage commun, où nous avons une « part qu'on nous ravit. Quand avons-nous donc cédé « notre portion de l'hérédité paternelle? Qu'on nous montre « le contrat que nous en avons passé! Rendez-nous, riches « du siècle, avares usurpateurs, les biens que vous nous « retenez dans l'injustice! Ce n'est pas seulement comme

« hommes que nous avons droit à une égale distribution
« des avantages de la fortune, c'est aussi comme chré-
« tiens. A la naissance de la religion, n'a-t-on pas vu les
« apôtres n'avoir égard qu'aux besoins de chaque fidèle,
« dans la répartition de l'argent qu'on apportait à leurs
« pieds? Ne verrons-nous jamais renaître ces temps
« heureux ! Et toi, infortuné troupeau de Jésus-Christ, gé-
« miras-tu toujours dans l'oppression, sous les puissances
« ecclésiastiques et l'autorité séculière ! »

On se figure aisément l'influence de pareils discours sur des populations grossières et ignorantes, qu'accablait le poids des dîmes et de la servitude féodale. Sans doute, il était juste et légitime de protester, au nom de l'égalité et de la fraternité, contre la tyrannie et l'avarice des prélats et des nobles. Sans doute, la réforme religieuse appelait une révolution sociale et politique ; mais Münzer, en se jetant dans les divagations du communisme, dépassait les limites légitimes de cette révolution. Il tendait à substituer à l'injustice des priviléges nobiliaires et cléricaux, l'injustice plus révoltante de l'égalité absolue ; il faisait rétrograder l'humanité vers le despotisme théocratique. Cette déplorable exagération fut l'une des causes qui firent avorter le grand soulèvement dont l'Allemagne fut alors le théâtre, et qui est célèbre sous le nom de guerre des paysans.

En effet, dans cette insurrection on remarque deux mouvements très distincts, quoique trop souvent confondus, dont l'un tendait seulement au renversement de l'oppression ecclésiastique et féodale, tandis que l'autre poursuivait la réalisation du communisme et de l'anarchie. Le premier, qui fut le plus étendu, constitue la guerre des paysans proprement dite ; le second, dirigé par Münzer,

forme le premier épisode des troubles sanglants suscités par la secte des anabaptistes.

Ces deux mouvements furent simultanés, et eurent d'intimes relations, parce que, malgré la profonde différence de leur but final, ils avaient tous les deux pour objet immédiat la destruction de l'ordre établi. Aussi est-il difficile de tracer de chacun d'eux un tableau séparé. Quelques mots d'abord sur la guerre des paysans.

Depuis longtemps, les paysans de la Souabe, de la Thuringe et de la Franconie supportaient impatiemment le joug des princes et des prélats. Des sociétés secrètes avaient été organisées dans les défilés de la forêt Noire, et des révoltes partielles n'avaient été étouffées que dans le sang de leurs auteurs. L'ébranlement imprimé par Luther à toute l'Allemagne, les prédications de Stork et de ses disciples ranimèrent un feu mal éteint. En 1523, les vassaux du comte de Lutphen et de l'abbé de Kempten protestèrent, les armes à la main, contre les pénibles corvées dont on les accablait, et se vengèrent de l'oppression par la dévastation et le pillage. Ce n'était là que le prélude d'un plus vaste incendie.

Pendant l'année 1524, la fermentation croît dans l'Allemagne occidentale. Les paysans se concertent, les villages se confédèrent, des rassemblements tumultueux se forment sur les chemins ou aux carrefours des forêts. Stork, qui promenait à travers l'Allemagne ses prédications religieuses, se mêle au mouvement; de fréquents conciliabules se tiennent sur les confins de la Franconie, dans l'auberge de Georges Metzler, homme redoutable par ses vices et sa sauvage énergie, qui ne tarde pas à devenir le chef du mouvement. L'insurrection lance son ma-

nifeste, imprimé à plusieurs milliers d'exemplaires. Ce sont les célèbres douze articles, à la rédaction desquels on croit que Stork ne fut pas étranger. Les paysans y demandaient :

1° Le droit de choisir leurs pasteurs parmi les prédicateurs du pur Évangile.

2° Que les dîmes fussent réduites et consacrées à l'entretien des ministres de la parole, au payement des subsides communs et au soulagement des pauvres.

3° L'abolition du servage, le sang de Jésus-Christ ayant racheté tous les hommes.

4° Le droit de chasse et de pêche, conséquence de l'empire que Dieu a donné à l'homme sur tous les animaux.

5° Le droit d'affouage dans les forêts.

6° La modération des corvées.

7° Le droit de posséder la terre et de prendre à bail, à des conditions équitables, les terres d'autrui.

8° La réduction des impôts, trop souvent supérieurs aux produits.

9° L'équité dans les jugements, substituée à la faveur.

10° La restitution des prés et pâturages communs usurpés par la noblesse.

11° L'abolition des tributs payés au seigneur par la veuve et l'orphelin, à la mort du père de famille.

12° Que leurs prétentions fussent jugées d'après le texte de la parole de Dieu. Ils offraient de renoncer à celles qu'on leur démontrerait y être contraires.

On signifia aux nobles et aux prélats cet ultimatum qui, de nos jours encore, eût été la charte d'affranchissement des serfs de l'Autriche et de la Pologne. Il était juste, mo-

déré, et pur de toute trace de communisme, soit que Stork n'eût pas encore accepté les conséquences que Münzer avait tirées de l'anabaptisme, soit que le bon sens des paysans les eût repoussées. On a comparé avec raison les douze articles aux cahiers de l'Assemblée constituante de 1789 ; mais le temps n'était pas encore venu où les priviléges de la féodalité devaient être anéantis par la renonciation de leurs possesseurs mêmes. Les douze articles furent repoussés par la noblesse, et la guerre commença.

Elle fut atroce. Sous la conduite de Metzler, les paysans promenèrent partout la mort et la dévastation. Ils allaient ravageant les abbayes, renversant les donjons des burgraves, et livrant les villes au pillage. On vit ces hommes grossiers s'abandonner à tous les excès de la brutalité et de l'ivrognerie. Le vin était le principal objet de leur convoitise, et le tribut le plus propre à détourner leur fureur. Spire ne put éviter un siége que moyennant une rançon de vingt-cinq chariots chargés des produits des meilleurs crûs du Rhin.

Cependant, les insurgés touchèrent au triomphe : un certain nombre de nobles se joignit à leurs bandes ; d'autres traitèrent avec eux et acceptèrent les douze articles. Pour assurer la victoire, il eût fallu aux paysans un chef religieux capable de les moraliser, de mettre un frein à leurs excès, et un chef militaire qui les soumît à la discipline et imprimât à la guerre une habile direction. Münzer aurait pu remplir le premier rôle ; mais il suivait une autre voie. Metzler, véritable chef de bandits, était incapable du second. Les paysans le sentirent, et imposèrent le commandement suprême à un noble, au fameux Gœtz de Ber-

lichingen, surnommé Gœtz à la main de fer. Mais ce général ne prit que des mesures désastreuses.

Pendant que la masse des paysans s'insurgeait pour le triomphe des douze articles, Thomas Münzer suscitait en faveur du communisme le mouvement parallèle que nous avons signalé. Il avait d'abord tenté d'amener Luther à partager ses doctrines. En 1522, il se rendit à Wittemberg et eut avec lui de fréquentes conférences. Les deux novateurs tentèrent réciproquement de se convainere, car chacun d'eux rendait justice au talent de son rival, et attachait un grand prix à une telle conquête. Mais la conciliation fut impossible, et ces deux hommes altiers se séparèrent en se lançant de mutuels anathèmes. Münzer fut enveloppé dans l'édit de bannissement que Luther obtint de l'électeur de Saxe contre Stork et ses adhérents. L'intolérance et la persécution étaient dans l'esprit de ce temps, et les réformateurs exerçaient contre les sectes dissidentes les mêmes rigueurs qu'ils se plaignaient d'éprouver de la part des catholiques.

Münzer essaya, mais sans succès, de répandre sa doctrine à Nuremberg et à Prague. Il se rendit alors à Zwickau, où il rejoignit Stork, son premier maître, avec lequel il travailla activement à répandre les principes de l'anabaptisme. Là, une jeune fille, déjà convertie par les prédications de Stork, toucha son cœur et s'unit à lui par le double lien de l'amour et du fanatisme.

Après avoir prêché le nouveau baptême dans les environs de Zwickau, Münzer se rendit à Alstedt, en Thuringe. Ses premières prédications furent pleines de modération et de douceur. Mais bientôt, cédant aux instigations de Stork, il excita ouvertement le peuple à refuser l'impôt,

à secouer le joug des autorités temporelles, et à mettre les biens en commun. A sa voix, des sectaires fanatiques coururent aux armes et préludèrent par la dévastation des églises à des troubles plus graves. Ces événements se passaient en 1523, l'année même où la guerre des paysans prit naissance. Stork servit de lien entre les deux insurrections; tandis que d'un côté il concourait à la rédaction des douze articles, de l'autre il s'associait au mouvement communiste dont Münzer était le chef, et poussait celui-ci dans les voies de la révolte armée.

Bientôt Münzer alla chercher un plus vaste théâtre à Mulhausen, ville impériale, capitale de la Thuringe, gouvernée par un sénat électif. Malgré les efforts de Luther pour lui en faire fermer les portes, il y pénétra. Ce fut d'abord sur l'imagination des femmes qu'il agit. Son éloquence, son air inspiré, ses mystiques extases, l'art avec lequel il expliquait les songes, lui assurèrent bientôt un empire illimité sur des âmes faibles, qu'il jeta dans tous les excès du mysticisme. Par ce moyen il s'introduisit dans les familles, gagna l'esprit des hommes et acquit dans la ville, malgré la résistance du sénat, une influence prépondérante. De nouvelles élections donnèrent le pouvoir à ses partisans, qui s'empressèrent d'exiler les anciens magistrats.

Alors il fut donné à l'apôtre du communisme de réaliser ses doctrines. Tous les biens furent mis en commun, et Münzer en devint le suprême dispensateur. Installé dans le magnifique palais de la Commanderie de Saint-Jean de Jérusalem, il faisait apporter à ses pieds les richesses mobilières enlevées de gré ou de force à leurs possesseurs, et punissait quiconque recélait une partie de son avoir. Le

bas peuple se trouvait fort bien de ce régime. Les ouvriers cessèrent leurs travaux, et ne songèrent plus qu'à vivre dans l'oisiveté, aux dépens du fonds commun, qui leur semblait inépuisable.

Cependant, du haut de son palais, Münzer faisait entendre ses oracles, distribuait les dépouilles, et rendait une justice arbitraire. La multitude grossière et fanatique applaudissait à ses décisions dictées, disait-on, par l'inspiration d'en haut. Le nouveau souverain écrivit aux princes voisins des lettres pleines de défis et de menaces; il fit fondre de l'artillerie, et songea à commencer une guerre de propagande (année 1524).

Au moment d'entrer en campagne, Münzer hésita, soit qu'il ne se sentît pas assez fort pour affronter les troupes des princes hors des murailles de la ville, soit qu'il voulût attendre le secours des paysans soulevés en Souabe et en Franconie, à la voix de Stork et de Metzler. Mais il eut le sort commun des révolutionnaires qui tentent de modérer le mouvement qu'ils ont excité : il fut dépassé. Un fanatique, nommé Phiffer, poussa, par ses déclamations furieuses, la multitude à une prise d'armes immédiate. Münzer dut suivre un entraînement qu'il ne pouvait plus diriger.

Il adressa aux ouvriers mineurs de la province de Mansfeld une proclamation empreinte d'une sauvage éloquence, par laquelle il les conviait à se soulever et à se joindre à lui. Les mineurs et les paysans des environs de Mulhausen répondirent à son appel, et la guerre commença. La dévastation et l'incendie des abbayes et des châteaux en furent les premiers actes.

C'était en 1525. L'insurrection des paysans soulevés au

nom des douze articles était alors dans toute sa force; Metzler, qui la dirigeait, marchait à la tête de quarante mille hommes pour opérer sa jonction avec Münzer. De son côté celui-ci, conduisant huit mille insurgés, s'avançait au devant d'eux. Stork se détacha de la grande armée des paysans et vint le joindre dans son camp.

Cependant, le landgrave de Hesse, le duc de Brunswick, les électeurs de Mayence et de Brandebourg avaient réuni leurs forces. Ils résolurent de prévenir la jonction et se dirigèrent sur le corps commandé par Münzer.

Celui-ci, craignant une bataille, s'était posté sur une hauteur escarpée près de la ville de Frankenhausen, qui lui était dévouée. Ses gens s'étaient fait de leurs chariots un rempart impénétrable à la cavalerie. Soudain l'armée des princes paraît. A cette vue, les insurgés se troublent. Un parlementaire vient les sommer de se rendre, et leur promet l'amnistie, à la condition qu'ils livreront leurs principaux chefs. La multitude hésite et paraît disposée à accepter la capitulation; mais Münzer fait entendre sa voix éloquente. Il ranime, par un discours enthousiaste, le courage et le fanatisme de ses partisans, et leur promet le secours miraculeux du Tout-Puissant. « En vain, dit-il, l'artillerie de l'ennemi imitera contre nous la foudre du Seigneur; je recevrai tous les boulets dans la manche de ma robe, qui suffira pour vous servir de rempart. » Comme il finissait de parler, un arc-en-ciel, dont les anabaptistes avaient choisi l'image pour emblème, se dessine dans les airs. Les insurgés y voient le présage de la victoire, et attendent le combat.

Le canon des princes commence l'attaque; les fanatiques négligent d'y répondre, et entonnent des canti-

ques, pour invoquer le miracle dans lequel ils ont mis leur espérance. Les ravages du boulet leur prouvent bientôt la vanité des promesses de Münzer. L'infanterie ennemie force les retranchements, et égorge par milliers ces malheureux, dont un grand nombre continue à lever les mains au ciel sans songer à se défendre. La cavalerie achève la déroute. Münzer se réfugie dans les murs de Frankenhausen. L'ennemi y pénètre à la suite des fuyards, et Münzer, découvert dans sa retraite, est fait prisonnier. Stork, plus heureux, parvient à s'enfuir en Silésie.

La bataille de Frankenhausen fut bientôt suivie de la capitulation de Mulhausen, dont les fortifications furent rasées et les habitants désarmés. Phiffer, qui avait inutilement essayé de défendre la ville, fut arrêté dans sa fuite, et partagea le sort de Münzer.

Les détails de leur captivité et de leur supplice peignent bien les mœurs de cette singulière époque. Conduit devant le landgrave de Hesse et le prince Georges de Saxe, Münzer eut à soutenir une controverse contre ce dernier, qui était très exercé aux luttes de ce genre. Ce n'était pas assez pour les princes d'avoir triomphé de lui par les armes, ils aspiraient encore à le convaincre; leurs efforts furent infructueux. Livré à Ernest de Mansfeld, le prisonnier fut soumis à la torture, et quelque temps après envoyé au supplice. Les princes voulurent être présents à son exécution. Arrivé au lieu fatal, Münzer se troubla. On vit, spectacle étrange, le duc de Brunswick assister sur l'échafaud celui dont il avait ordonné la mort, et l'aider à prononcer les suprêmes prières. Mais au dernier moment, le génie de Münzer, affaissé sous le poids de si grands désas-

tres, se ranima et jeta encore un vif éclat. Recueillant ses forces, il retrouva son ancienne éloquence, et adressa aux princes une exhortation pathétique, dans laquelle il les rappela aux sentiments de la charité chrétienne, et les adjura d'alléger les charges qui pesaient sur les peuples. Ces accents solennels en présence de la mort, cette doctrine épurée par les souffrances, firent sur les auditeurs une impression profonde. Münzer eut à peine achevé qu'il tendit sa tête au bourreau et reçut le coup fatal.

Tel fut le premier épisode du communisme anabaptiste. Le triomphe de Münzer à Mulhausen fut éphémère; mais sa courte durée suffit pour révéler tout ce que le système de la communauté renferme de désastreux. L'interruption de la production, l'oisiveté et la paresse, la consommation rapide des capitaux : telles furent dans Mulhausen les conséquences de son application. Elle ne put avoir lieu qu'à la condition d'attribuer à un homme un pouvoir illimité sur les biens, les personnes et les opinions, et de faire ainsi rétrograder la société jusqu'au despotisme théocratique.

Münzer, le principal instigateur du communisme au XVIe siècle, a été diversement jugé par les historiens. Les uns n'ont vu en lui qu'un factieux poussé par l'ambition et le fanatisme à bouleverser la société ; ils l'ont accusé de n'avoir eu d'autre but que de satisfaire sa soif de pouvoir et de renommée, en abusant, par l'artifice de ses discours et de ses prestiges, des populations ignorantes et crédules : telle a été l'opinion des auteurs catholiques et protestants qui ont retracé la guerre des anabaptistes.

Mais d'autres écrivains, appartenant à une école plus

récente, se sont efforcés de réhabiliter la mémoire de Münzer, et d'élever un piédestal à celui qui jusqu'ici avait été attaché au pilori de l'histoire. Suivant eux, Münzer fut le représentant du principe de la fraternité humaine, le vengeur des opprimés, l'effroi des tyrans. Armé de la seule autorité de la parole, disent-ils, il défendit le droit contre la force, et tenta de ramener le christianisme à sa pureté primitive; son influence, il ne la dut qu'à la vérité de ses doctrines, à l'austérité de sa morale, à l'éloquence de ses discours. Apôtre et martyr de la cause de l'humanité, il a subi le malheur commun des champions de la vérité succombant sous la ligue des intérêts égoïstes : il a été calomnié; mais il est temps de rendre justice à sa mémoire, et d'honorer en lui l'un des plus nobles défenseurs de la cause des faibles et des malheureux.

Ces deux jugements sont également empreints d'exagération. Sans doute, on ne saurait méconnaître que Münzer ne fût animé d'une profonde conviction et d'un ardent dévouement à l'humanité. Mais en se faisant l'apôtre du communisme, il dépassa le but d'une réforme légitime, et ne tendit qu'à substituer à l'oppression de l'aristocratie cléricale et nobiliaire une autre espèce d'injustice et de spoliation. Pour faire triompher ces exagérations déplorables, il eut recours à la violence, et poussa des masses ignorantes à un soulèvement sans espoir. En prêchant la fraternité, il ne fit entendre que des paroles de haine et de vengeance, oubliant que la persuasion peut seule assurer le succès d'une doctrine, et qu'il vaut mieux subir la persécution que provoquer l'anarchie. Il se trompa ainsi de but et de moyens. La responsabilité du sang qu'il fit verser pèse donc justement sur sa mé-

moire, car ce sang devait être stérile pour le progrès de l'humanité.

La défaite de Frankenhausen ne mit fin ni à la guerre des paysans, ni aux agitations communistes. Les paysans continuèrent, pendant deux années, à porter la dévastation dans la Souabe, la Thuringe, la Franconie, l'Alsace et une partie des bords du Rhin. Ils déshonorèrent la belle cause des douze articles par d'épouvantables cruautés, dont les principaux auteurs furent le cabaretier Jacques Rohrbach et le chevalier Florian Geyer, chefs de deux hordes redoutables. Ces barbaries les perdirent ; la portion la plus modérée des insurgés se sépara des terroristes ; les habitants des villes, qui s'étaient montrés favorables à l'insurrection, l'abandonnèrent par horreur des excès dont elle s'était souillée. Le général Georges Truccès fit subir aux paysans de la Souabe, de la Thuringe et de la Franconie, de sanglantes défaites, tandis que le duc de Guise écrasait de son côté les bandes de l'Alsace et de la Lorraine. Malheureusement, les excès des paysans amenèrent, de la part de la noblesse victorieuse, de terribles représailles, et l'on vit les supplices succéder aux combats. On évalue à plus de cent mille le nombre des victimes qui périrent dans cette effroyable guerre.

Quant au communisme anabaptiste, dont Münzer avait été le chef, vaincu comme doctrine politique et révolutionnaire, il continua de subsister comme doctrine morale et religieuse. Ses apôtres se répandirent en Suisse, en Allemagne et en Pologne. Mais, se sentant trop faibles pour conquérir la domination, ils se bornèrent à recruter des disciples par la persuasion, et à former dans le sein de la grande société de petites communautés isolées. Quelques

années plus tard, l'anabaptisme aspira de nouveau à la suprématie politique, et parvint à établir pour un temps dans Munster le siége de son empire. Nous allons le suivre rapidement dans ces deux nouvelles périodes de son existence.

CHAPITRE IX.

LES ANABAPTISTES. — 2e Période.

Les anabaptistes de la Suisse et de la Haute-Allemagne. — Profession de foi communiste de Zolicone. — Persécutions. — Complots. — Les huttérites. — Communautés de la Moravie. — Leur rapide décadence.

Pendant que Luther agitait le nord de l'Allemagne, Zwingle secouait en Suisse le joug de la suprématie papale, niait la présence réelle dans l'eucharistie, et devenait à Zurich le fondateur de la secte protestante connue sous le nom de sacramentaire. Cette opinion sur l'eucharistie avait déjà été émise en 1521 par le docteur Carlostadt, que nous avons vu au nombre des fondateurs de l'anabaptisme.

Dès 1523, les doctrines de Stork s'étaient introduites à Zurich. Leurs partisans espérèrent d'abord trouver un important prosélyte dans Zwingle, qui se rapprochait d'eux par sa doctrine sur la présence réelle. Mais cette espérance fut trompée, et la plus vive hostilité ne tarda pas à éclater entre Zwingle et les anabaptistes de Zurich. Des discussions publiques furent soutenues par les sacramentaires et les sectateurs du nouveau baptême, en présence du sénat de la ville. Suivant l'usage, les deux partis s'attribuèrent

la victoire, et n'en devinrent que plus acharnés. Bientôt le sénat de Zurich, effrayé des principes antisociaux des anabaptistes, eut recours contre eux à des mesures rigoureuses. Les anabaptistes les supportèrent avec une fermeté digne d'une meilleure cause, et se réfugièrent hors de l'enceinte de la ville dans le bourg de Zolicone, où ils espéraient pouvoir fonder en paix leur église. Ce fut là qu'ils songèrent à donner une forme précise à leurs dogmes, qui jusqu'alors n'avaient rien eu de bien déterminé. Ils dressèrent donc le symbole de leurs doctrines, connu sous le titre de profession de foi de Zolicone, et devenu la règle de la secte anabaptiste.

Dans ce symbole, rédigé en 1525, on pose en principe que toute secte où la communauté des biens n'est pas établie entre les fidèles, est une assemblée d'imparfaits, qui se sont écartés de cette loi de charité qui faisait l'âme du christianisme à sa naissance; — que les magistrats sont inutiles dans une société de véritables fidèles, et qu'il n'est pas permis à un chrétien de devenir magistrat; — que les seuls châtiments qu'on doive employer dans le christianisme, sont ceux de l'excommunication; — qu'il n'est point permis aux chrétiens de soutenir des procès, de prêter serment en justice, ni de participer au service militaire; — que le baptême des adultes est seul valide; — que ceux qui sont régénérés par le nouveau baptême, sont impeccables suivant l'esprit; — que la nouvelle Église peut être tout à fait semblable au royaume de Dieu, dans le séjour des saints.

Tels sont, parmi les dogmes de Zolicone, ceux qui se font remarquer par leur portée sociale et politique. Ils constituaient une effrayante négation des principes sur

lesquels repose la société, et l'on y retrouve, nettement formulées, la plupart des idées subversives préconisées comme des nouveautés par nos modernes réformateurs socialistes. La communauté des biens et l'égalité radicale; la confusion de l'autorité spirituelle avec le pouvoir politique, prêchée par Saint-Simon; la négation des peines et des récompenses, l'irresponsabilité humaine soutenue par Owen; la prétention de fonder sur la terre une société parfaite, un nouvel Éden, affichée par Fourier et les novateurs des diverses écoles; toutes ces aberrations, les anabaptistes les ont professées. Ils y joignirent les extravagances du fanatisme religieux, et les excès de la débauche. Du principe de la communauté des biens, ils tirèrent bientôt celui de la communauté des femmes, et ne manquèrent point de citer des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament pour la justifier. C'est, disaient-ils, en changeant fréquemment d'épouse, que l'on parvient au point de perfection que recommande l'Apôtre, lorsqu'il ordonne d'avoir des femmes comme si l'on n'en avait point. Les filles ne rougissaient plus du déshonneur, ni les femmes de l'adultère, désormais sanctifiés par la religion. Suivant ces insensés, les déréglements n'intéressaient que la chair, et n'altéraient point la pureté de l'âme, qui, lavée par le nouveau baptême, était désormais impeccable. Cette étrange distinction n'était point, du reste, nouvelle dans l'histoire des erreurs de l'esprit humain. Dès les premiers siècles de l'Église, les carpocratiens et d'autres hérétiques l'avaient établie et pratiquée; elle se retrouve chez presque toutes les sectes mystiques. Récemment encore, ne l'avons-nous pas entendu proclamer, sous le titre pompeux de *Réhabilitation de la Chair*, par Saint-Simon et ses disciples?

A tous ces excès, se joignaient les extases et la fureur des prophéties. On voyait des femmes et des jeunes filles se poser en pythonisses, et proclamer, au milieu d'effroyables contorsions, les inspirations d'en haut. Un jour, trois cents fanatiques montèrent tout nus sur une haute montagne, d'où ils devaient s'élancer vers les cieux. Le principe de l'impeccabilité, joint à celui de l'obéissance aux révélations de l'esprit intérieur, produisit d'effroyables conséquences. On considéra comme méritoire d'obéir à ces hallucinations folles ou atroces qui traversent un cerveau exalté, et de commettre sous leur influence les crimes les plus odieux.

Deux frères anabaptistes vivaient sous le même toit dans une douce union. L'aîné s'imagine que Dieu lui ordonne d'imiter le sacrifice d'Abraham en immolant son frère. Celui-ci reconnaît dans cette inspiration la volonté du Père céleste, et se décide à jouer le rôle d'Isaac. Les deux frères rassemblent leur famille et leurs amis, se font de tendres adieux, et le sacrifice est consommé en présence de nombreux témoins, que la surprise et l'horreur empêchent d'y mettre obstacle.

Un anabaptiste rencontre un voyageur dans une hôtellerie; l'idée de l'immoler traverse l'esprit du fanatique. Aussitôt il égorge le malheureux, et va se promener tranquillement dans une prairie, les yeux levés vers le ciel, auquel il offre le sang de la victime.

Telles furent les abominations que produisit en Suisse le fanatisme communiste et religieux. Bien qu'elles soient attestées par des auteurs dignes de foi, par des témoins oculaires, nous aurions peine à y croire, si des exemples récents ne nous prouvaient jusqu'où peut aller l'homme,

une fois qu'il s'affranchit de toute règle et s'abandonne aux délires de l'imagination. Le XVIIIe siècle a eu les convulsionnaires de Saint-Médard ; et, de nos jours, l'Amérique du nord nous offre le bizarre tableau de sectaires analogues aux anabaptistes, qui commettent les plus incroyables extravagances. On les voit se livrer à des danses frénétiques, errer dans les bois avec d'affreux hurlements, ou bien se répandre sur les montagnes, couverts de blancs linceuls, et y attendre le jour du dernier jugement. Ces folies du XIXe siècle rendent croyables celles du XVIe.

Sans doute, toutes les aberrations des anabaptistes de la Suisse ne doivent pas être considérées comme une conséquence nécessaire des principes communistes qu'ils professaient. Il en était quelques-unes qui se rattachaient à des dogmes purement religieux. Mais ces monstrueuses divagations sont de nature à nous faire sainement apprécier toute l'infirmité des intelligences qui les associèrent à la grande erreur du communisme. Toutes les absurdités se tiennent. A défaut d'autres arguments, il suffirait, pour condamner les idées communistes, de considérer quels en ont été les disciples et avec quelles doctrines morales et religieuses elles ont presque toujours été combinées.

Cependant les anabaptistes se répandaient dans les campagnes de la Suisse, rebaptisant les néophytes au bord des fleuves et des torrents. Partout ils portaient l'esprit de résistance à toute autorité, les habitudes d'oisiveté contemplative, le désordre des mœurs, les divagations du fanatisme. L'indépendance de tout pouvoir souriait aux esprits turbulents ; les fainéants et les pauvres étaient surtout séduits par la maxime de la communauté des

biens. « On voyait les artisans occupés auparavant à des « travaux utiles mener une vie oisive, se promener tout « le jour une Bible à la main, et attendre le nécessaire « du superflu de leurs frères; à peine trouvait-on assez « de laboureurs pour suffire à la culture des terres. C'est « ainsi, dit un ancien historien, que chez les anabaptistes, « les frelons vivaient aux dépens des abeilles. » Érasme, qui observa de près tous ces désordres, les déplore dans un de ses ouvrages [1], et les attribue justement au dogme de la communauté des biens admis par les nouveaux sectaires. « La communauté, dit-il, fut tolérable au commencement de l'Église naissante; cependant les apôtres, de leur temps même, ne l'étendirent pas à tous les chrétiens. Quand l'Évangile fut plus répandu, on vit cesser la communauté de biens, qui fût certainement devenue une source de malheurs et de séditions. »

Ainsi, le communisme portait en tous lieux les mêmes fruits, et, dès le XVIe siècle, les hautes intelligences le jugeaient par ses œuvres et le condamnaient.

Malgré les mesures prises par le sénat de Zurich, l'anabaptisme ne cessait point sa propagande obstinée. Aux extases, aux prophéties et aux prétendus miracles, il joignait, pour recruter des prosélytes, toutes les séductions des sens. De belles jeunes filles élégamment vêtues, et accompagnant leur voix du son des instruments, conviaient de sensibles disciples à entrer dans la nouvelle Église. La secte s'introduisit à Bâle, où Œcolampade employa vainement les ressources de sa douce éloquence pour la combattre. Les anabaptistes tramèrent même dans cette ville

[1] Érasme. *De amabili concordiâ Ecclesiæ.*

une conspiration, dans le but de s'emparer violemment du pouvoir. Le sénat, averti à temps, se borna à la prévenir, et traita les coupables avec une indulgence dont ils ne furent point reconnaissants. Enfin, après de nouveaux et inutiles colloques, les magistrats des cités républicaines de la Suisse résolurent d'arrêter les progrès de cette effrayante maladie morale qui menaçait la société d'une complète destruction. Le sénat de Zurich chassa les anabaptistes de Zolicone, et de toutes parts on lança contre eux des édits de proscription, malheureusement empreints de la barbarie de l'époque. Ceux qui refusèrent d'abjurer l'anabaptisme furent condamnés à être noyés. Cette terrible sentence reçut son exécution; les eaux du Rhin et des torrents de la Suisse engloutirent des bandes de ces malheureux (1528-1529).

En présence de ces mesures atroces, l'histoire ne peut retenir un cri d'horreur et de pitié. Cependant, ce sentiment de commisération qui s'attache d'ordinaire aux victimes, ne doit pas altérer la juste sévérité de ses appréciations. Les anabaptistes tendaient à la destruction complète de la société et de la civilisation, à la perversion de l'intelligence, à l'anéantissement de la moralité. Ils étaient en état de révolte permanente contre le pouvoir politique, quelle que fût la forme du gouvernement, monarchie, aristocratie ou république. La société, qu'ils tenaient en échec, se trouvait placée dans cette fatale alternative, de les écraser ou de périr. Tout en gémissant sur la barbarie des moyens que les magistrats de la Suisse employèrent contre eux, sur le fanatisme des sacramentaires, qui ne fut pas étranger à ces cruautés, on ne saurait méconnaître qu'une répression énergique ne dût être employée contre

cette secte subversive. Cette vérité deviendra encore plus évidente, lorsque nous aurons retracé le tableau des épouvantables résultats que produisit, quelques années plus tard, le triomphe du communisme anabaptiste dans la ville de Munster.

Proscrits de la Suisse, chassés de Strasbourg, où ils avaient essayé de s'établir, persécutés en Allemagne, où Charles-Quint fit renouveler, en 1529, par la diète de Spire, la peine de mort portée contre eux à l'époque de la bataille de Frankenhausen, les anabaptistes ne furent point abattus. Ils se répandirent dans les Pays-Bas, sur les bords du Rhin, dans la Silésie, la Bohême et la Pologne. Ils n'osaient plus se produire au grand jour; mais ils se réunissaient dans de secrets conventicules, et faisaient une sourde propagande, en attendant des jours meilleurs. Ils se divisèrent en un grand nombre de sectes, parmi lesquelles il s'en rencontra quelques-unes qui, épurant les dogmes primitifs, se distinguèrent par un esprit pacifique, des mœurs honnêtes, et une piété exaltée. Elles donnèrent naissance aux établissements anabaptistes de la Moravie, où fut tentée une nouvelle application du système de la communauté monastique à des réunions composées de personnes de tout sexe et de tout âge. Cette tentative présente des enseignements curieux et décisifs qui méritent d'être mis en lumière.

Après la bataille de Frankenhausen, Stork, le fondateur de l'anabaptisme, s'était réfugié en Silésie, où il s'efforça de répandre ses doctrines. Chassé de la ville de Freystadt, où il avait acquis une grande influence, il passa en Pologne, y rebaptisa un assez grand nombre de prosélytes,

et de là vint à Munich, où il termina dans la misère une vie consacrée à la propagation de ses doctrines (1527). C'était, dit un des historiens de l'anabaptisme, un de ces hommes que la nature prend quelquefois plaisir à former avec un mélange de qualités contraires. Il réunissait la modestie à l'orgueil, la douceur à l'emportement, la hardiesse à la timidité. Doux et insinuant quand il voulait gagner les cœurs, il était superbe et impérieux quand il s'en était rendu maître. Il était extrême dans les conseils qu'il donnait aux autres, et précautionné lorsqu'il fallait exécuter par lui-même. Aussi, tandis que la plupart des apôtres de sa doctrine périrent violemment, il mourut dans son lit. De tels caractères ne sont que trop communs dans l'histoire, qui nous montre tant de chefs de partis habiles à lancer dans les périls des lieutenants hardis et dévoués, tandis qu'ils se ménagent eux-mêmes pour se soustraire à la défaite ou protiter de la victoire.

Deux disciples s'attachèrent à Stork, pendant la dernière période de sa carrière, et recueillirent l'héritage de ses doctrines. Ce furent Hutter et Gabriel Scherding, qui devinrent les fondateurs des communautés de la Moravie. Ils conçurent le projet de réunir, dans un pays où la population ne fût pas encore agglomérée, les membres épars et persécutés de la secte anabaptiste, et de tirer ainsi, suivant leurs expressions, le nouveau peuple de Dieu de la servitude des Égyptiens, pour le conduire dans la terre promise. Gabriel Scherding, doué d'une éloquence insinuante et d'un esprit flexible, fut chargé de prêcher l'émigration et de réunir les fidèles; Hutter s'occupa de fonder les nouvelles colonies et de leur donner des lois.

Il choisit pour lieu de réunion la fertile province de la Moravie, qui manquait alors d'habitants, et se trouvait placée au centre des diverses contrées où l'anabaptisme s'était répandu. Dès 1527, il acheta des terres dans ce pays, au moyen de l'argent que lui avaient confié ses adeptes. Il prit à bail les domaines de la noblesse, et de toutes parts de nombreuses troupes de fidèles, recrutées par Scherding, se mirent en marche vers la nouvelle terre promise. Les routes de l'Allemagne se couvrirent d'émigrants qui, après avoir vendu leur patrimoine, quittaient le sol natal pour aller peupler les colonies naissantes.

Hutter partageait l'antipathie de sa secte contre toute autorité temporelle; mais il eut d'abord la prudence de ne point afficher la prétention de s'affranchir du joug des lois politiques. Doué d'un caractère ferme et austère, il comprit que la communauté des biens ne pouvait subsister que sous une règle sévère et inflexible, appliquée par une autorité qui, pour être purement religieuse et librement acceptée, n'en serait pas moins despotique. C'est dans cet esprit qu'il organisa les nouveaux établissements. Il avait acquis une influence illimitée sur ses coreligionnaires, par son talent oratoire, sa fermeté et l'art avec lequel il savait présenter ses résolutions comme inspirées par la Divinité. Il eut soin de n'admettre d'abord que des sujets d'élite, distingués par la pureté de leurs mœurs et la ferveur de leur foi; enfin, il eut la sage inconséquence de rompre avec cette partie nombreuse de sa secte qui poussait le principe de la communauté jusqu'à la promiscuité des sexes.

Grâce à la fertilité d'un pays où les bras manquaient à

la culture, au choix excellent des éléments de la nouvelle société et aux grandes qualités du chef, l'entreprise obtint d'abord un brillant succès. Les habitations des frères de Moravie étaient toujours situées à la campagne, et offraient la réunion des travaux de l'agriculture avec ceux de l'industrie. Chaque colonie formait une communauté soumise à l'autorité d'un archimandrite et administrée par un économe, relevant tous deux du chef suprême de la secte. Par suite de leur assiduité, de leur sage administration, les colons pouvaient rendre aux seigneurs dont ils cultivaient les terres, le double de ce qu'en eût donné un fermier ordinaire; aussi, les nobles s'empressaient-ils de leur donner à bail leurs propriétés.

« Dès qu'un domaine leur avait été confié, dit le père « Catrou, d'après les historiens contemporains, les bonnes « gens venaient y demeurer tous ensemble, dans un em- « placement séparé, qu'on avait soin d'entourer de palis- « sades. Chaque ménage particulier y avait sa hutte bâtie « sans ornement; mais au dedans elle était d'une propreté « charmante. Au milieu de la colonie on avait érigé des « appartements publics destinés aux fonctions de la com- « munauté; on y voyait un réfectoire, où tous s'assem- « blaient au temps des repas. On y avait construit des « salles pour travailler à ces sortes de métiers que l'on ne « peut exercer qu'à l'ombre et sous un toit. On y avait « érigé un lieu où l'on nourrissait les petits enfants de la « colonie. Il serait difficile d'exprimer avec quel soin et « avec quelle propreté les veuves s'acquittaient de cette « fonction charitable. Chaque enfant avait son petit lit « et son linge marqué, qu'on leur fournissait sans épar-

« gne. Tout était propre, tout était luisant dans la salle « des enfants.

« Dans un autre lieu séparé, on avait dressé une école « publique, où la jeunesse était instruite des principes de « la secte et des autres sciences qui conviennent à cet « âge. Ainsi, les parents n'étaient chargés ni de la nourri- « ture ni de l'éducation de leurs enfants.

« Comme les biens étaient en commun, un économe, « qu'on changeait tous les ans, percevait seul les revenus « de la colonie et les fruits du travail. Aussi c'était à lui « de fournir aux nécessités de la communauté. Le prédi- « cant et l'archimandrite avaient une espèce d'intendance « sur la distribution des biens et sur le bon ordre de la « discipline.

« La première règle était de ne point souffrir de gens « oisifs parmi les frères. Dès le matin, après une prière « que chacun faisait en secret, les uns se répandaient à la « campagne pour la cultiver, d'autres exerçaient dans des « ateliers publics les divers métiers qu'on leur avait ap- « pris. Personne n'était exempt du travail. Ainsi, lorsqu'un « homme de condition s'était rangé parmi eux, on le ré- « duisait, selon l'arrêt du Seigneur, à manger son pain à « la sueur de son front.

« Tous les travaux se faisaient en silence. C'était un « crime de le rompre au réfectoire pendant le repas, qui « était précédé et suivi d'une fervente prière... Les fem- « mes mêmes avaient gagné sur elles d'observer un silence « exact... Tous les frères et toutes les sœurs avaient des « habits de la même étoffe et taillés sur le même modèle.

« Le vivre était frugal parmi les frères de Moravie; « d'une autre part, le travail y était grand et assidu.

« Comme ils n'observaient point de fêtes, tous les jours « étaient mis à profit. De là les richesses que les écono- « mes de chaque colonie accumulaient en secret. On n'en « rendait compte qu'au chef suprême de toute la secte.

« Les mariages n'étaient point l'ouvrage de la passion « ou de l'intérêt. Le supérieur tenait un registre des jeu- « nes personnes des deux sexes qui étaient à marier. En « général, le plus âgé des garçons était donné à tour de « rôle pour mari à la plus âgée des filles. Quand il y avait « incompatibilité d'humeur ou d'inclination entre les deux « personnes que le sort devait unir, celle qui refusait de « s'allier à l'autre était mise au dernier rang de ceux qui « étaient en âge d'être pourvus.

« Tous les vices étaient bannis de la société. On ne « vit point parmi les huttérites ces déréglements grossiers « des anabaptistes licencieux de la Suisse. Les femmes « étaient d'une modestie et d'une fidélité au-dessus de « tout soupçon. Cependant on n'employait guère que les « armes spirituelles pour punir ou prévenir les désordres. « La pénitence publique et le retranchement de la cène « étaient des peines redoutées. Les plus coupables étaient « expulsés des communautés et rendus au monde.... »

Tel est le tableau que présentèrent de 1527 à 1530 les communautés de la Moravie. Il est remarquable et digne d'admiration à plusieurs égards ; mais ce résultat ne put être obtenu, comme dans les monastères, qu'au prix du sacrifice de la liberté des membres de la communauté, de l'anéantissement complet de la personnalité humaine, du despotisme le plus absolu. Il fallait toute la ferveur des adeptes d'une religion nouvelle pour supporter cette règle monacale, comparable par sa rigueur à celles des ordres

catholiques les plus sévères. L'assiduité au travail, interrompue seulement par la prière ; le silence dans les ateliers et les réfectoires ; l'uniformité des vêtements, des habitations et de la nourriture ; l'obéissance passive aux ordres des supérieurs, dispensateurs suprêmes des nécessités de la vie : tous ces traits caractérisent le régime d'un couvent ou d'une prison, et constituent des violations manifestes des sentiments les plus naturels de l'homme. Là aucune place n'était laissée au développement des plus nobles facultés : plus de sciences, plus de philosophie, plus de littérature ni de poésie, plus de beaux arts. Les doux épanchements de l'amitié, les charmes de la conversation étaient bannis de la vie ; l'amour même fut proscrit, et les mariages ne furent plus que l'accouplement des sexes par ordre d'âge, sans tendresse ni préférence personnelle.

Dans ce monde glacé, où l'homme était réduit à l'état d'un chiffre, d'un automate laborieux et muet, l'intelligence devait s'éteindre et s'abrutir, le cœur se dessécher. Un tel régime, s'il avait pu se généraliser et se maintenir, eût arrêté le progrès de la civilisation, et fait descendre les populations européennes au-dessous des races immobiles de l'Orient, soumises à une dégradante théocratie.

Les huttérites, malgré la protection des nobles de Moravie et du sénéchal de la province, devinrent suspects à Ferdinand d'Autriche, roi des Romains, qu'effrayait le souvenir des malheurs qui avaient signalé la naissance de l'anabaptisme. Ce prince leur ordonna de sortir de la Moravie ; ils se soumirent sans murmurer. Leur exil ne dura qu'une année. Sur les sollicitations des propriétaires de la province, Ferdinand autorisa les bannis à rentrer

dans leurs colonies, après avoir promis de ne rien faire qui fût contraire aux bonnes mœurs, à la religion chrétienne et à la tranquillité publique.

Ce n'était point sous la persécution, mais sous le poids des vices propres au système de la communauté que les établissements des anabaptistes de la Moravie devaient succomber. Ils n'avaient pu se maintenir quelques années que grâce à la ferveur religieuse des nouveaux prosélytes, à l'absolutisme incontesté de leur chef suprême, et en rejetant de leur sein tous ceux qui n'avaient pas une vocation suffisante. Mais bientôt le pouvoir directeur s'affaiblit par des divisions; le sentiment de la personnalité, violemment comprimé, reprit ses droits imprescriptibles, et se manifesta par des dissidences d'opinions parmi les frères, et par un retour à cette propriété individuelle si rigoureusement proscrite dans le principe.

Dès 1531, la discorde éclata entre Hutter et Gabriel; le premier, oubliant son ancienne prudence, s'était remis à soutenir dans toute leur rigueur les dogmes de l'égalité absolue et de la non obéissance aux magistrats. Gabriel, plus modéré, pensait qu'il fallait se soumettre aux lois civiles des pays que l'on habitait. Deux partis se formèrent, et se chargèrent réciproquement d'anathèmes. Hutter se retira devant son rival, et alla prêcher ses rigides doctrines en Autriche, où il périt dans les supplices, par ordre de Ferdinand. Gabriel fonda de nombreuses colonies en Silésie, et réunit tous les rebaptisés de la Moravie sous son autorité. Leur nombre s'éleva jusqu'à soixante-dix mille, vivant tous en communauté.

Mais ce brillant résultat ne fut pas durable. Aussitôt que les richesses des communautés augmentèrent, on vit

leurs membres se départir de leur première simplicité. Le goût de la parure, naturel aux femmes, les porta à rejeter peu à peu la primitive uniformité des vêtements. Chacune voulut se distinguer par la richesse et la variété des étoffes. Pour satisfaire à ce penchant de leurs femmes, les maris détournaient souvent de la masse commune quelques portions du produit de leurs travaux, ou faisaient, sur les subsistances qui leur étaient fournies, des épargnes qu'ils échangeaient contre d'autres objets. Ils s'efforcèrent eux-mêmes de se procurer des ameublements plus commodes et plus somptueux, et de se créer un pécule dont ils pussent librement disposer. Ainsi, le système de la communauté succombait devant l'explosion des sentiments naturels de l'homme inutilement comprimés, et la propriété individuelle se reconstituait avec une force invincible.

Cependant les vices que Hutter et Gabriel s'étaient flattés de bannir de leur société les envahissaient de toutes parts. L'ivrognerie devint fréquente parmi les anabaptistes moraves, et la licence des mœurs s'introduisit entre les deux sexes, grâce aux tentations et aux facilités de la vie commune. L'unité de doctrine ne put pas davantage se maintenir, et la liberté de l'intelligence se manifesta par de nombreux schismes. Gabriel s'efforça en vain de rétablir la règle primitive. Ses anciens disciples se réunirent contre lui, et le firent bannir de la Moravie. Il se réfugia en Pologne, où il mourut dans la misère et l'abandon.

Parmi ceux qui étaient venus peupler les colonies de la Moravie, un grand nombre se dégoûtèrent de ce genre d'existence et regagnèrent leur pays natal. On vit un

spectacle inverse de celui qu'avait offert la grande émigration vers la terre promise. Les provinces de l'Allemagne se remplirent de ces pèlerins qui, tristes et découragés, retournaient dans leur patrie en mendiant le pain de l'aumône. Comme ils avaient vendu leurs biens avant leur départ pour la Moravie, ils se trouvaient à leur retour dans une misère profonde. Le sénat de Zurich crut devoir rendre un édit pour interdire de nouvelles émigrations. « Nous avons éprouvé, est-il dit dans cet acte législatif, « que les émigrants reviennent ensuite dans nos États, et « qu'ils y sont à charge à leurs parents. »

Ainsi, parmi ceux qui s'étaient laissé prendre aux séduisantes promesses de la vie commune, beaucoup n'y trouvèrent que la ruine et une amère déception. Grande leçon, que devraient méditer certains sectaires modernes qui rêvent une nouvelle Moravie [1].

Michel Feldhaller succéda à Gabriel Scherding dans la direction des communautés moraves, qu'il parvint à soutenir pendant quelque temps. Après lui, elles tombèrent dans une rapide décadence, et moins d'un siècle après leur fondation, à peine en restait-il quelques débris [2].

[1] Quand nous écrivions ces lignes, nous ne nous attendions pas à voir nos prévisions si promptement confirmées par la déplorable issue des expéditions icariennes.

[2] Nous croyons devoir rappeler ici la distinction que nous avons établie page 65, entre les communautés des anabaptistes de la Moravie, appelés huttérites, du nom de Hutter, l'un de leurs premiers chefs, et les établissements des frères moraves proprement dits, ou herrnhutters, qui subsistent encore. Ces deux classes d'établissements pourraient être aisément confondues, parce que les uns et les autres ont eu leur principal siége en Moravie, et qu'on a donné également à leurs membres, par cette raison, le titre de frères moraves.

CHAPITRE X.

LES ANABAPTISTES. — 3e Période.

Les anabaptistes de Munster. — Mathias. — Rothman. — Jean de Leyde. — La guerre des rues à Amsterdam. — Chute de Munster.

Nous voici arrivés au dernier et au plus terrible épisode de l'histoire du communisme au XVIe siècle, la domination des anabaptistes dans la ville de Munster. Bien que cette période de l'anabaptisme soit la plus connue, il n'est pas sans intérêt d'en retracer les détails, aujourd'hui que l'Europe se trouve agitée par les mêmes doctrines.

Les anabaptistes, chassés de la Suisse, s'étaient répandus dans le nord-ouest de l'Allemagne et dans les Pays-Bas, où ils professaient leur doctrine, tantôt dans le secret, tantôt au grand jour, selon la rigueur ou la tolérance des gouvernements. Ce fut dans le comté de Frise qu'ils trouvèrent le plus de faveur. Melchior Hoffmann, l'un des apôtres les plus fanatiques de la secte, chassé de Strasbourg, où il avait prêché le nouveau baptême, se réfugia dans cette province, y prit le titre de prophète Élie, et fit de nombreux prosélytes.

C'était le temps où les communautés de la Moravie jetaient le plus vif éclat. Ce succès enflamma d'une nouvelle

ardeur les anabaptistes de l'Allemagne et de la Hollande; cependant, à leurs yeux, il était incomplet. Les frères de Moravie étaient restés soumis extérieurement au pouvoir politique; ils vivaient paisiblement au sein de l'ancienne société. L'ambition des vrais, des purs anabaptistes, tendait à constituer une république complétement indépendante des puissances du siècle, c'est-à-dire à s'emparer de la souveraineté politique qui, selon eux, devait se confondre avec la discipline religieuse. Ils conçurent l'espoir de réaliser ce grand projet, et de reprendre l'œuvre de Thomas Münzer.

Strasbourg fut d'abord choisi pour devenir le siége du nouvel empire. Melchior Hoffmann y retourna pour se mettre à la tête de ses anciens disciples, en augmenter le nombre, et s'emparer du gouvernement. Des discussions publiques eurent lieu entre lui et les ministres luthériens de cette ville. Le sénat, alarmé par les prédications subversives de Hoffmann, le fit emprisonner, et coupa court ainsi à ses tentatives. Cet échec ne découragea point les anabaptistes, auxquels les prédictions de leurs prophètes promettaient le prochain établissement du règne du Christ.

Parmi les disciples que Melchior Hoffmann avait laissés en Hollande, un homme se faisait remarquer par sa hardiesse et sa faconde. Il s'appelait Jean Mathias, était né à Harlem, et y avait longtemps exercé la profession de boulanger. Un amour déréglé le jeta dans l'anabaptisme. Mari d'une femme vieille et laide, il conçut une violente passion pour la fille d'un brasseur, brillante de jeunesse et de beauté. Suivant les anabaptistes, le nouveau baptême dissolvait le mariage antérieur. Cette doctrine sourit à Mathias. Il se fit rebaptiser, s'empressa de répu-

dier sa femme, et contracta une nouvelle union avec la jeune fille, à laquelle il fit partager son amour et sa religion. A la même époque, le roi d'Angleterre Henri VIII se séparait de l'Église catholique, afin de pouvoir, en sécurité de conscience, substituer dans le lit nuptial la jeune et belle Anne de Boleyn à la trop respectable Catherine d'Aragon. C'est ainsi qu'aux deux extrémités de l'échelle sociale, les mêmes passions produisirent les mêmes effets. De grands événements devaient être la conséquence de ces amours d'un artisan et d'un monarque (1531-1532).

Bien que dépourvu de hautes connaissances littéraires. Mathias avait les qualités d'un hérésiarque populaire. Il avait lu l'Écriture en langue vulgaire et savait la citer à propos. Son audace, l'abondance naturelle de sa diction, l'adresse de sa conduite l'appelaient à jouer parmi ses coreligionnaires un rôle élevé.

Il se rendit à Amsterdam, où il ne tarda pas à acquérir une grande autorité et à prendre le titre d'Énoch, qui ne lui laissait de supérieur dans la secte que Hoffmann, investi de la dignité d'Élie, et alors prisonnier à Strasbourg. Pour activer la propagation de la doctrine anabaptiste, il choisit douze apôtres, qui allèrent partout réchauffer le zèle des rebaptisés, et recruter de nouveaux disciples. Enfin, il prit la plus grande part à la publication d'un livre fameux, qui devint le manifeste social, politique et religieux de la secte.

Dans ce livre, intitulé *le Rétablissement*, on reproduisait la vieille opinion des millénaires ou chiliastes, des premiers temps de l'Église, suivant laquelle Jésus-Christ doit, avant la fin du monde, régner temporellement sur les justes et les saints. Avant cette époque de régénération,

les puissants de la terre et les méchants seront exterminés par le fer et la flamme. C'est aux anabaptistes, disait-on, qu'il appartient de préparer le règne du Christ; c'est à leurs prophètes seuls qu'il convient de confier l'autorité arrachée aux mains de magistrats impies. Avant tout, la communauté des biens doit être établie dans la nouvelle cité, dont les membres régénérés seront élevés à un degré supérieur de sainteté et de perfection. Là régneront l'égalité parfaite et le bonheur commun; là, plus de princes ni de magistrats, plus d'impôts, de dîmes ni de corvées, plus de juges ni de force armée, plus de crimes ni de procès. Enfin, on n'hésitait pas à déclarer que la pluralité de femmes n'était contraire ni à la loi divine, ni à la loi de nature.

Il ne restait plus qu'à choisir la ville destinée à devenir le centre du nouvel empire. Hoffmann avait échoué à Strasbourg. Mathias jeta les yeux sur Munster.

Capitale de la Westphalie, Munster se trouve située à peu de distance des provinces de Frise et de Hollande, et au milieu des contrées de l'Allemagne où l'anabaptisme avait fait le plus de progrès. Elle était vaste, populeuse et célèbre par son commerce et ses colléges, où l'enseignement littéraire était distribué à une nombreuse jeunesse. Depuis des siècles, elle était soumise à un évêque souverain, élu par un chapitre composé de chanoines nobles. Un sénat municipal, formé des principaux bourgeois de la ville, tempérait le pouvoir de cet évêque.

A cette époque, l'antique constitution de Munster était profondément ébranlée. Le luthéranisme avait pénétré dans ses murs, et des troubles graves avaient signalé la lutte des catholiques et des réformés. Le siége épiscopal

étant devenu vacant, le chapitre avait élu pour évêque François de Waldeck, connu pour sa fermeté et son dévouement au catholicisme. Les luthériens, qui dominaient dans la ville, s'en vengèrent en jetant les chanoines en prison.

Les principaux fauteurs du luthéranisme dans Munster étaient Bernard Rothman et Knipper-Dolling, qui jouèrent tous deux un rôle important lorsque cette ville fut envahie par l'anabaptisme.

Rothman, né dans la pauvreté, devait à la bienveillance des chanoines de Munster l'éducation littéraire et théologique. La nature lui avait donné cette éloquence brillante qui remue la foule; mais la versalité de son esprit rendit ses talents funestes à sa patrie et à lui-même. Il erra d'opinions en opinions, servit successivement de héraut à toutes les doctrines, et finit par devenir l'instrument subalterne d'hommes méprisables, qu'il aurait dû dominer de toute la hauteur de la science et du talent. Après avoir entraîné son pays dans un abîme de maux, il périt misérablement, prouvant par son exemple que les facultés oratoires ne sont rien, sans la constance des convictions et la fermeté du caractère.

A peine revêtu de la prêtrise catholique, qu'il avait vivement ambitionnée, Rothman avait incliné vers le luthéranisme, et s'était rendu à Wittemberg pour y puiser les principes de la réformation à leur source. De retour à Munster, il les répandit par la prédication, avec un grand succès, triompha de tous les obstacles qui lui furent suscités, et devint, par la seule puissance de la parole, l'arbitre des affaires religieuses et politiques. Bientôt il abandonna les doctrines de Luther pour celles de Zwingle,

en même temps qu'il prêtait l'oreille aux propositions des anabaptistes qui s'efforçaient de l'attirer dans leur parti.

Knipper-Dolling appartenait à la haute bourgeoisie de Munster. C'était un homme d'une vanité turbulente, audacieux, aimant le bruit et le mouvement, toujours prêt à provoquer à la sédition le bas peuple, sur lequel il avait acquis de l'influence par l'exagération de ses discours. Du reste, esprit médiocre, cédant aux suggestions de quiconque savait flatter son orgueil, et se croyant l'âme et le chef de toutes les entreprises, alors qu'il n'était qu'un instrument aux mains d'hommes plus prudents et plus habiles.

Sous l'influence des prédications de Rothman, le sénat de Munster avait successivement adopté les doctrines de Luther et celles des sacramentaires. Il trouvait d'ailleurs dans la nouvelle religion, l'avantage de se soustraire au pouvoir de l'évêque, et de substituer la forme républicaine au pouvoir monarchique. Il se forma un parti considérable, disposé à soutenir la république à tout prix.

Cependant, des persécutions furent dirigées contre les catholiques. Des couvents furent pillés, des églises dévastées, des religieux dispersés. Knipper-Dolling était à la tête de ces expéditions. L'évêque de Waldeck, qui campait auprès de la ville avec quelques troupes, n'avait pas assez de forces pour s'y opposer.

Il y avait donc alors à Munster deux partis : celui des sacramentaires républicains et des luthériens, qui, ayant à leur tête le sénat et Rothman élevé au rang de prédicateur en chef, dominaient dans la ville, et celui des catholiques, qui, bien qu'humiliés et opprimés, n'étaient point complétement abattus, et conservaient l'espérance de voir

l'évêque recouvrer son autorité. Cet état de division offrait aux anabaptistes une belle occasion pour se glisser entre les deux partis et s'emparer du pouvoir. Ils en profitèrent habilement.

Deux apôtres choisis par Mathias se rendirent à Munster (1534). C'étaient Gérard Boeckbinder, et ce Jean Bocold, devenu depuis si fameux. Leur tentative n'eut point d'abord de succès, et Bocold, suspect aux sacramentaires munstériens, s'empressa de se retirer à Osnabruck. Les anabaptistes eurent alors recours à la ruse et à l'hypocrisie. Ils introduisirent dans Munster un des leurs, nommé Herman Stapréda, qui dissimulait ses véritables opinions sous le masque d'un luthéranisme exalté. Stapréda, admis par le sénat comme prédicateur luthérien, s'insinua par son adresse et ses flatteries dans l'esprit de Rothman, qui ne tarda pas à embrasser les principes de l'anabaptisme avec la même ardeur qu'il avait montrée pour la défense des doctrines de Luther et de Zwingle. Ainsi, Rothman, parti du catholicisme, avait parcouru la série entière des opinions religieuses de son temps.

Il se mit aussitôt, avec son collègue, à prêcher au peuple le nouveau baptême, la communauté des biens et l'inutilité du pouvoir politique. Le sénat, effrayé de ces maximes, tenta en vain de les faire réfuter dans une discussion publique par des docteurs protestants et catholiques. Il rendit un décret de bannissement contre les anabaptistes ; mais en présence de la populace soulevée, il fut impuissant pour le faire exécuter. L'émeute s'établit en permanence dans la ville. Knipper-Dolling, devenu furieux anabaptiste, en était l'organisateur. De concessions en concessions, le sénat finit par proclamer la liberté absolue des opinions;

mais la tolérance ne suffisait pas aux anabaptistes : ils voulaient la domination. Ils appelèrent dans la ville tout ce que les campagnes renfermaient de rebaptisés vicieux et fainéants, et les entretinrent dans l'oisiveté, pour servir d'instruments à leurs projets. Bientôt on vit des bandes de factieux parcourir les rues en poussant des cris de mort contre les adversaires du nouveau baptême.

Le moment était venu de frapper les coups décisifs. Les grands prophètes de la secte accoururent à Munster. C'étaient Mathias et Jean Bocold. Arrêtons-nous un moment sur ce dernier, qui allait jouer un rôle si extraordinaire.

Jean Bocold avait subi les tristes conséquences du désordre auquel il devait la naissance. Sa mère, jeune paysanne des environs de Munster, avait été séduite par le bourgmestre d'une ville de Hollande, où la pauvreté l'avait forcée d'aller chercher une condition. Son séducteur l'épousa dans la suite, puis l'abandonna. Réduite à la dernière misère, elle mourut au pied d'un arbre en regagnant son village.

Le jeune homme avait reçu, pendant la vie de sa mère, cette éducation littéraire, luxe de l'intelligence qui, pour ceux à qui manquent les dons de la fortune, n'est souvent qu'une misère de plus. Bocold, abandonné de son père, se vit réduit, pour vivre, à apprendre le métier de tailleur. Pendant les premières années de sa jeunesse, il voyagea suivant l'habitude des compagnons de sa profession. Comme il n'osait porter le nom de son père, à cause de l'illégitimité de sa naissance, il prit celui de la ville où il avait été élevé. On l'appela Jean de Leyde.

Au retour de ses voyages, il épousa la veuve d'un pilote,

et devint hôtelier dans la ville de Leyde. Doué d'une imagination vive que la culture avait développée, il s'adonna à la poésie, et composa en langue flamande des vers qui firent sensation. Bientôt sa demeure devint le rendez-vous de la jeunesse de Leyde, empressée de prendre ses leçons. On l'accuse d'avoir écrit des compositions licencieuses, et d'avoir fait de sa maison une école de débauches.

Jean de Leyde était alors dans tout l'éclat de la jeunesse; il n'avait que vingt-trois ans. Aux dons de l'intelligence, il réunissait un extérieur remarquable. Sa taille était élevée, son visage noble, sa chevelure blonde et abondante. Il possédait ainsi tous les avantages qui concilient à un chef de parti la bienveillance de la foule. Mais il était dévoré d'une soif ardente de jouissances, et manquait de cette moralité, de cette modération et de ce bon sens, sans lesquels les plus brillantes qualités sont funestes à la société et à celui qui les possède.

Tel fut Jean de Leyde. Il présente le type, devenu malheureusement trop commun, de ces hommes doués de quelques talents, chez lesquels une instruction mal dirigée a développé des goûts supérieurs à leur état, et qui n'ont ni assez d'énergie pour s'élever dans l'ordre social par des efforts persévérants, ni l'âme assez haute pour se résigner à la médiocrité de leur situation. Dévorés d'une ambition maladive, ces hommes sont toujours prêts à chercher dans les doctrines exagérées et les bouleversements politiques, les satisfactions qu'une société régulière refuse à leurs passions et à leur orgueil.

Les principes de l'anabaptisme devaient plaire à Jean de Leyde; aussi devint-il un des plus fervents disciples de Mathias. Il abandonna sa femme pour aller dogmatiser à

Rotterdam. Nous l'avons vu une première fois à Munster, d'où il dut s'éloigner. Lorsqu'il y revint en compagnie de Mathias, il avait reçu le titre d'Élie, qui lui conférait le premier rang parmi les prophètes de sa secte.

A leur arrivée, les deux prophètes stimulèrent par tous les moyens le fanatisme de leurs adhérents. Ils frappèrent l'imagination de la partie la plus grossière de la population, et surtout des femmes, par des prédictions terribles, des extases et des cérémonies mystérieuses. Enfin, ils organisèrent une émeute qui s'empara du palais de l'évêque et de l'arsenal.

A cette nouvelle, la ville fut saisie de stupeur. Tout le monde courut aux armes, et chaque parti se fortifia dans son quartier. De part et d'autre, les canons furent braqués sur les débouchés des rues, et l'on se tint prêt au combat. Les catholiques ayant reçu des secours de la campagne, les anabaptistes craignirent de n'être pas les plus forts. Ils proposèrent un accommodement, d'après lequel chacun demeurait libre d'exercer son culte dans sa maison. Cet arrangement fut accepté. Mais ce n'était là, de la part des rebaptisés, qu'un moyen de gagner du temps et de désorganiser leurs adversaires. Ils continuèrent leur propagande et ne négligèrent aucun moyen de se concilier la faveur d'une grossière populace. Les cérémonies du culte catholique devinrent l'objet de grotesques parodies. Les dépouilles des églises, les emblèmes épiscopaux furent profanés dans des processions scandaleuses, modèles de ces déplorables mascarades par lesquelles se signala, aux plus mauvais jours de 1793, le parti des Chaumette et des Hébert. A la vue de ces excès, le peu de noblesse qui restait encore à Munster et une grande partie de la bourgeoisie

quittèrent la ville. Le bas peuple accourut en foule au nouveau baptême.

Quelle avait été cependant la conduite du sénat? Nous l'avons vu adopter d'abord le luthéranisme, puis devenir sacramentaire et républicain. Au commencement des troubles suscités par l'anabaptisme, la crainte de l'anarchie le ramena vers l'évêque, auquel il demanda des secours que celui-ci ne put donner, parce qu'il n'avait point encore réuni des forces suffisantes. Lorsque son armée fut rassemblée, le mal avait fait dans Munster d'effrayants progrès. Le prélat envoya au sénat un député pour lui offrir de faire entrer ses troupes. C'était le seul moyen de prévenir le triomphe imminent de l'anabaptisme. Mais, dans cet intervalle, le parti sacramentaire et républicain avait repris des forces. Il voulait à tout prix conserver la forme républicaine. Il fit donc repousser l'offre de l'évêque.

Dès lors, les anabaptistes purent tout oser. Ils s'emparèrent de tous les postes, et parcoururent les rues l'épée à la main, en criant : *Le nouveau baptême ou la mort!* La seule grâce qu'ils firent à ceux qui refusèrent de se joindre à eux, fut de les laisser sortir de la ville sans rien emporter. On vit, spectacle digne de pitié, des troupes d'hommes, de femmes et d'enfants, appartenant à la bourgeoisie, chassés l'épée dans les reins et errant à travers la campagne dans le plus affreux dénuement. Le sénat fut dissous par la force, et ses membres obligés de s'enfuir au milieu des menaces et des insultes.

Ainsi, cette assemblée, pour avoir voulu sauver à tout prix la forme républicaine, perdit l'ordre social lui-même, et périt écrasée sous ses ruines.

Les anabaptistes nommèrent un nouveau sénat de vingt-

deux membres, et choisirent deux consuls. Le fougueux Knipper-Dolling était l'un d'eux. Des discussions tumultueuses eurent lieu entre les nouveaux magistrats. Chacun voulait faire prévaloir son opinion, qu'il prétendait dictée par l'Esprit divin. On ne s'accorda que sur un point, le pillage immédiat des églises et des couvent qui avaient échappé aux premières dévastations. La résolution fut aussitôt exécutée. Les statues et les tableaux, chefs-d'œuvre des arts, furent brûlés sur la place publique; on brisa les vitraux couverts de magnifiques peintures. On fondit des canons avec les cloches, et des balles avec le plomb des toitures. Les églises ravagées furent transformées en magasins ou en écuries. C'est ainsi qu'à toutes les époques, le fanatisme révolutionnaire se signale par le même vandalisme.

La science et la littérature ne furent pas plus épargnées que les beaux arts. Mathias, renouvelant le fameux raisonnement attribué au calife Omar, fit livrer aux flammes tous les livres qui se trouvèrent dans la ville, à l'exception de la Bible en langue vulgaire. Ainsi périt la bibliothèque du savant Rudolphe Langius, composée des manuscrits les plus rares [1]. Un auteur contemporain évalue à plus de 20,000 écus d'or la valeur des livres détruits en quelques heures. Les communistes subséquents ont hérité de la haine de Mathias contre les monuments de l'intelligence et du génie.

Cependant, la division et l'anarchie continuaient de régner dans les conseils des anabaptistes. Au dehors, l'évêque de Waldeck rassemblait des forces et menaçait la ville

[1] Meshovius, *Hist. anabapt.*, lib. VII, p. 167.

d'un siége. Mathias résolut de concentrer en lui seul toute l'autorité. Il déclara aux magistrats récemment élus que leur pouvoir était contraire aux principes de la nouvelle religion, qui condamnaient toute autorité temporelle ; que les fidèles rebaptisés devaient vivre sous le régime de la plus parfaite égalité, et n'avoir d'autres conducteurs que les prophètes inspirés par l'Esprit divin. Ces raisons parurent concluantes : le sénat et les consuls se démirent de leurs fonctions, et le pouvoir échut de fait à Mathias, auquel son audace et son talent prophétique assuraient la plus grande influence.

Aussitôt, le prophète enrégimenta les sectaires, les exerça au maniement des armes, et fit élever autour de la ville, avec une incroyable rapidité, de formidables retranchements. Tous ceux qui, cachés dans leurs maisons, s'étaient soustraits au nouveau baptême, furent contraints, le poignard sur la gorge, à le recevoir. La communauté des biens fut établie [1], et un système d'espionnage organisé contre ceux qui auraient voulu retenir quelques objets. Les provisions de bouche furent rassemblées de toutes parts, et de vastes cuisines, érigées dans les divers quartiers, distribuèrent à chaque famille les aliments nécessaires à sa subsistance. Des diacres furent nommés pour surveiller les distributions, des ministres institués pour l'exercice du culte. Rothman occupa l'un des premiers rangs parmi ces derniers. Tout en prêchant à une aveugle multitude la liberté et l'égalité chrétienne, Mathias exerçait un pouvoir d'autant plus despotique, qu'il était le suprême dispensateur des objets nécessaires à la vie.

[1] Heresbachius, c. 4.

Son autorité ne souffrait point de contradiction. Un malheureux artisan ayant proféré quelques paroles contre lui, le prophète l'abattit d'un coup d'arquebuse. Telle était la liberté des communistes.

Cependant, le dominateur de Munster se préparait à étendre par les armes l'empire de la nouvelle Sion. Il adressa aux anabaptistes des Pays-Bas une proclamation enthousiaste, pour les exhorter à vendre leurs biens, à quitter leur pays et à se rendre dans la cité sainte, d'où ils iraient soumettre l'univers à leurs lois. A sa voix, une expédition considérable partit des ports de la Frise et de la Hollande, amenant une grande quantité d'armes, de vivres et de munitions de guerre; mais elle fut interceptée par le gouvernement des Pays-Bas, qui punit du dernier supplice les chefs d'une entreprise contraire au droit des gens. Privé de ce secours, Mathias ne perdit pas courage; il fit contre les troupes de l'évêque quelques sorties heureuses; mais un jour qu'il s'était imprudemment avancé dans la campagne avec une faible escorte, il fut surpris par un bataillon d'épiscopaux et tomba percé de coups. Pendant la nuit, sa tête et ses membres mutilés furent jetés par les vainqueurs aux portes de la ville.

Ce fut alors que Jean de Leyde prit en main l'autorité devenue vacante. Jusque-là, bien qu'il portât le titre suprême d'Élie, il était resté au second plan. Renfermé dans sa demeure, il paraissait se livrer tout entier à la contemplation de la Divinité, et ne se montrait au peuple que dans un lointain imposant. C'était de sa part une habile politique. Il avait senti que sa jeunesse pourrait être un obstacle à ses projets ambitieux, s'il établissait avec son compagnon plus âgé une lutte d'influence. Il travaillait

donc, au sein de la retraite et de la méditation, à se perfectionner dans l'art de la parole et des prophéties, et attendait l'occasion de saisir le pouvoir. La mort de Mathias le lui donna. Rothman et Knipper-Dolling n'osèrent pas le lui disputer.

Après avoir fait l'oraison funèbre de Mathias, et ranimé le courage des munstériens par de brillantes prophéties, Jean de Leyde imprima une nouvelle activité aux préparatifs militaires. Une tentative faite par les troupes de l'évêque pour s'emparer de la ville par un coup de main fut vaillamment repoussée. L'armée épiscopale forma un siége régulier, et fit aux remparts une brèche praticable. Plusieurs assauts furent donnés. De part et d'autre on se battit avec la rage des guerres de religion; les anabaptistes ne purent être forcés, et l'évêque, après avoir perdu un grand nombre de soldats, dut convertir le siége en un simple blocus.

Malgré ces succès, Bocold craignit pour son autorité. Knipper-Dolling lui étant devenu suspect, il l'avilit aux yeux de la foule, en lui conférant la charge d'exécuteur des hautes œuvres, que l'énergumène reçut comme une marque d'honneur.

Le prophète sentait qu'un pouvoir fondé sur la seule influence pouvait être facilement renversé. Il méditait donc le projet de transformer cette influence en une souveraineté positive et incontestable; en un mot, il voulait se faire proclamer roi de la nouvelle Sion. L'entreprise était difficile. Comment concilier, en effet, le rétablissement d'une souveraineté temporelle avec les principes de l'anabaptisme, qui niaient la légitimité de toute magistrature? N'était-ce pas au nom de l'égalité chrétienne que

Mathias avait provoqué la dissolution du premier sénat anabaptiste? Le retour au pouvoir civil, la manifestation d'une ambition personnelle, ne pouvaient-ils point soulever une tempête que toutes les jongleries prophétiques seraient impuissantes à conjurer? Jean de Leyde sut habilement éluder toutes ces difficultés.

Rétablir le pouvoir politique et s'en emparer, c'était trop tenter à la fois. Jean de Leyde divisa la question. Il rétablit d'abord l'autorité civile au profit d'un conseil de douze membres; puis il se substitua lui-même à ces éphémères magistrats. Voici comment les choses se passèrent.

Après avoir pendant trois jours feint d'être privé de la parole, le prophète rompit tout à coup le silence devant le peuple assemblé, et déclara que, par l'inspiration du Père céleste, il avait fait choix de douze juges, semblables à ceux d'Israël, qui administreraient la république de la nouvelle Sion. Il mit entre les mains de chacun des juges un glaive, emblème du pouvoir souverain, et les exhorta à en user suivant la parole du Seigneur. Rothman, par une contradiction nouvelle, justifia, dans un discours éloquent, l'établissement de ces magistrats. Des prières et des cantiques terminèrent la cérémonie.

Jean de Leyde conserva, comme prophète suprême, tout son ascendant. Les juges ne furent entre ses mains qu'un docile instrument, et les éditeurs responsables de son infaillible pensée.

Avant de se faire investir de la royauté, Bocold mit un autre projet à exécution. Dévoré d'une passion frénétique pour les femmes, il méditait depuis longtemps d'établir la polygamie, qui seule pouvait légitimer la satis-

faction de ses désirs. Il fit part aux juges de son dessein, en l'appuyant de l'exemple des patriarches et des monarques juifs. Il méconnaissait ainsi l'un des principes fondamentaux de l'anabaptisme, qui repoussait l'autorité de l'Ancien-Testament pour suivre la seule loi de l'Évangile. Néanmoins, la proposition fut admise après une faible opposition, et un décret des douze juges autorisa la pluralité des femmes.

Mais le nouveau dogme ne fut pas aussi facilement accepté par les prédicateurs et les rebaptisés qui avaient appartenu aux classes élevées de la société. Les prédicants soulevèrent contre la polygamie les plus formidables objections. Bocold ne put les lever que par un coup d'autorité. Il déclara aux ministres assemblés qu'aucun d'eux ne sortirait vivant de la salle, s'il ne souscrivait au décret. Ils cédèrent lâchement à ces menaces.

Jean de Leyde s'empressa de donner l'exemple de la pluralité des mariages. Il épousa les deux filles de Knipper-Dolling, remarquables par leur beauté, auxquelles il joignit bientôt la veuve de Mathias, plus belle encore. Celle-ci devint la sultane favorite, et domina sur les autres épouses du prophète, dont le nombre fut successivement porté à dix-sept. Cet exemple ne manqua pas d'imitateurs. De toutes parts les jeunes filles furent arrachées aux bras de leurs mères, pour devenir la proie des plus furieux anabaptistes. La faculté du divorce se combinant avec la polygamie, Munster devint le théâtre d'une effroyable promiscuité. Toutefois, ces prostitutions ne s'accomplirent pas sans résistance. Ceux qui, parmi les anabaptistes, avaient encore conservé le sentiment de la pudeur et de la sainteté du mariage, ne purent voir de sang-froid leurs

foyers souillés par d'infâmes ravisseurs. Ils s'armèrent et investirent les demeures des principaux chefs, en s'écriant qu'il était temps de mettre un terme à la domination d'un insolent étranger. Mais la stupide multitude accourut au secours de ses idoles. Les défenseurs de la morale chrétienne furent saisis, désarmés et livrés à la rage de Knipper-Dolling, qui se réjouit d'exercer sur eux son office de bourreau. Il décapita les uns après les avoir mutilés, et tua les autres à coups d'arquebuse. Le poétique Jean de Leyde lui-même, le prophète inspiré, sentit la soif du sang s'éveiller dans son âme; il s'arracha aux bras de ses concubines pour venir fendre le ventre à quelques-uns des malheureux prisonniers. Les prophètes inférieurs ne restèrent pas en arrière, et se disputèrent l'honneur de participer aux massacres.

Quant aux femmes et aux jeunes filles qui refusèrent de se soumettre au nouveau régime, elles eurent à souffrir tous les excès de la brutalité et de la barbarie.

Le triomphe de Jean de Leyde était complet. Il avait réussi à détruire la famille, et à réaliser ainsi, dans ses conséquences les plus radicales, le principe communiste. Il est permis de croire que, dans cette circonstance, il n'avait pas été seulement inspiré par la soif des impudiques voluptés, mais qu'une pensée politique présida aussi à sa détermination. Il avait sans doute compris combien la communauté des biens est antipathique au maintien de la famille, qui stimule si puissamment chez l'homme le sentiment de la propriété personnelle et héréditaire. Cette considération fut peut-être celle qui le détermina à généraliser la polygamie et le divorce, qu'il lui eût été facile d'obtenir pour lui seul, comme un privilége propre à

l'éminence de son rang. L'habileté et la profondeur perverse qui se montrent dans tous les actes du prophète autorisent cette interprétation de sa conduite.

Il ne restait plus à Jean de Leyde qu'à poser sur son front la couronne royale. Il y parvint par ses voies ordinaires, la ruse et l'imposture. Il feignit, pendant quelques jours, une grande tristesse, et se tint renfermé dans son sérail. L'esprit de Dieu, disait-il, et le don de prophétie l'avaient abandonné, et sans doute le Seigneur favorisait quelque autre fidèle de sa présence. Le nouvel organe de la Divinité ne se fit point attendre. Un orfèvre de Warmdorp, nommé Tuiscosurer, annonça que Dieu lui avait révélé de grandes choses, qu'il ne pouvait divulguer que devant la réunion des fidèles. Aussitôt on s'assemble pour l'entendre, et Bocold se confond dans la foule. Tuiscosurer monte sur l'estrade, imite les contorsions et les extases des prophètes, puis, d'un air inspiré, il annonce que le Seigneur l'a choisi pour établir un nouveau pouvoir sur Israël. S'adressant alors à Jean de Leyde : « C'est vous, « s'écrie-t-il, que le Seigneur m'ordonne de reconnaître « pour mon souverain ; c'est par ma bouche que le ciel « vous déclare roi de Sion. Prenez donc le glaive que je « vous présente en son nom. » Il termine en exhortant le peuple à l'obéissance, et le monarque à la justice et à la piété.

Jean de Leyde feignit de n'accepter qu'à regret le pesant fardeau de la royauté. Il se jeta la face contre terre en gémissant, et protesta de son insuffisance. C'était lui, pourtant, qui avait arrangé la scène, et dressé secrètement l'orfèvre de Warmdorp à l'art des prophéties. Telle est la comédie que jouent, avec le même succès, les ambitieux de tous les temps.

Le nouveau roi de Sion monta, aux acclamations du peuple, sur un trône élevé au milieu de la principale place de la ville. Il s'empressa de nommer les grands officiers de la couronne, et l'on vit ceux qui, naguère, étaient les plus fougueux partisans de l'égalité absolue, s'affubler des titres pompeux de la nouvelle cour. Rothman fut créé grand chancelier et orateur d'Israël, Knipper-Dolling gouverneur de la ville. Il y eut un grand trésorier, dépositaire de tous les biens de la communauté considérés comme étant la propriété du prince, un grand maître de la maison du roi, un grand écuyer, un grand pannetier, et des conseillers d'État. Des pages, des gardes-du-corps et des estafiers complétèrent la suite du souverain.

Le roi de Sion déploya la plus grande magnificence; les étoffes les plus précieuses, l'or et les pierreries furent prodigués pour ses vêtements et ceux de ses nombreuses épouses. Parmi elles brillait au premier rang la veuve de Mathias, éblouissante de parure et de beauté. Les équipages du prince, les habits des officiers de sa maison, étalaient le même luxe. Pour y subvenir, Jean de Leyde avait fait apporter dans son palais l'or, l'argent, les pierreries et tous les objets précieux qui se trouvaient dans la ville, ainsi que les provisions de bouche destinées aux besoins des habitants. La plus grande simplicité fut prescrite, sous des peines sévères, à tous ceux qui n'appartenaient pas à la cour.

Chaque semaine, le roi se rendait en grande pompe sur la place publique, et s'asseyait sur un trône élevé, qu'entouraient les reines et les grands dignitaires; là, il jugeait les affaires relatives aux mariages, qui, par suite de l'établissement du divorce et de la polygamie, donnaient lieu

aux plus scandaleux débats. Les séances se terminaient par des danses religieuses que Bocold conduisait avec ses femmes, à l'imitation de David dansant devant l'arche du Seigneur. Les procès criminels étaient jugés en conseil d'État, et lorsqu'une sentence capitale était prononcée, le monarque ne dédaignait pas de la mettre lui-même à exécution. En versant le sang humain, il sentait mieux sa toute-puissance.

Voilà où avaient abouti les dogmes de la liberté illimitée, de l'égalité absolue, de l'impeccabilité des rebaptisés, de l'abolition des lois pénales, et de la suppression des magistratures !

Ce n'était point assez pour Bocold de concentrer en sa personne la souveraineté politique, le pouvoir de juger et la propriété de tous les biens. Pour compléter son despotisme, il voulut réunir sur sa tête la tiare du pontife à la couronne du monarque. Il se fit donc proclamer par Tuiscosurer, son prophète de confiance, chef de la religion et suprême ministre du culte. Dans un repas public, auquel assistèrent tous les munstériens, il administra la cène à ses sujets remplis d'une religieuse ferveur; puis, il choisit vingt-huit apôtres qu'il fit immédiatement sortir de la ville, pour aller annoncer l'Évangile par toute la terre. Tuiscosurer fut de ce nombre. Son influence et les secrets dont il était dépositaire rendaient sa présence odieuse au monarque.

Cependant l'évêque de Munster avait reçu des renforts et repris les travaux du siége. Un nouvel assaut fut tenté; mais les anabaptistes, animés par le fanatisme, résistèrent à tous les efforts des assiégeants. Pendant quatre jours consécutifs, on se battit sur la brèche; les cadavres

de quatre mille épiscopaux jonchèrent les fossés de la place. L'évêque dut renoncer à prendre la ville de vive force, et construisit autour d'elle une ligne de redoutes pour la faire succomber par la famine.

Bientôt les vivres commencèrent à devenir rares dans Munster; les anabaptistes ne perdirent cependant pas courage. Jean le Juste (c'était le surnom que Bocold avait pris) attendait le secours d'une armée que ses émissaires s'efforçaient de rassembler en Hollande. Il s'entretenait avec ses officiers des plus flatteuses espérances; à sa cour on ne parlait que de la conquête de l'Europe, et l'on se partageait d'avance les provinces et les royaumes.

Mais, l'armée qui devait arriver de Hollande pour débloquer Munster ne parut pas. Jean de Gélen, habile capitaine que le roi de Sion avait chargé de la recruter dans la Frise, vit ses premières bandes exterminées par le gouverneur de la province, et ne parvint lui-même qu'avec peine à se réfugier dans Amsterdam, où il fut recueilli par ses coreligionnaires.

Ce fut un échec terrible pour les munstériens, qui ne pouvaient attendre leur délivrance que d'une diversion extérieure. Jean de Leyde parvint à communiquer avec Gélen, caché en Hollande, et l'exhorta à tenter un coup désespéré. Celui-ci trama aussitôt, pour s'emparer d'Amsterdam, une conspiration dans laquelle il déploya toute l'astuce et la violence qui distinguent le parti communiste du XVIe siècle. Elle semble être le premier modèle de ces émeutes sanglantes par lesquelles des minorités factieuses ont tenté, dans d'autres cités, de conquérir la domination.

Gélen se rendit à la cour de Marie, reine de Hongrie,

gouvernante des Pays-Bas pour Charles-Quint. Là, il avoua le crime qu'il avait commis en réunissant des bandes armées, feignit de renoncer à l'anabaptisme, et sollicita un pardon qui lui fut accordé. Il proposa aux ministres de la reine de soumettre Munster à l'empereur, et eut l'adresse d'obtenir l'autorisation de lever des troupes pour cette expédition. Aussitôt il retourna à Amsterdam, où il parut le front levé, et put faire au grand jour ses préparatifs militaires. Sa prétendue entreprise contre Munster n'était qu'un odieux mensonge, destiné à masquer le complot qu'il tramait pour s'emparer de la capitale de la Hollande, d'où il comptait marcher avec une armée au secours de Bocold.

Les anabaptistes étaient nombreux à Amsterdam et dans les environs. Les théories du communisme avaient séduit beaucoup d'artisans, et quelques bourgeois ruinés ou animés d'un esprit turbulent et fanatique. Les succès de Bocold à Munster faisaient fermenter les têtes des sectaires, qui brûlaient d'assurer le triomphe de leur héros. Gélen n'eut pas de peine à les faire entrer dans la conspiration. Voici quel en était le plan : au milieu de la nuit, un certain nombre de conjurés devaient s'emparer de l'hôtel de ville et y sonner le tocsin. A ce signal, tous les anabaptistes répandus dans la ville devaient descendre en armes dans les rues, massacrer les principaux habitants, s'emparer des barrières et introduire, à la pointe du jour, leurs coreligionnaires des campagnes. On aurait établi aussitôt un gouvernement semblable à celui de Munster. Le complot avait des ramifications dans Wesel et Deventer, deux des plus importantes villes de la Hollande à cette époque.

Le 10 mai 1535, par une nuit obscure, les conjurés, ras-

semblés dans la maison d'un de leurs chefs, se précipitent sur la place publique, forcent l'hôtel de ville et en égorgent les gardes. L'un de ceux-ci s'enfuit dans le clocher, fait remonter la corde de la cloche, et se barricade dans cet asile. Cet incident sauva la ville. Les conjurés ne purent sonner le tocsin, et leurs complices, n'entendant point le signal, ne sortirent pas des maisons où ils s'étaient réunis pour l'attendre. Les bourgmestres convoquèrent à la hâte la milice bourgeoise, et firent occuper les rues qui aboutissaient à la place de l'hôtel de ville, sur laquelle les insurgés avaient élevé des barricades. On tenta vainement de les y forcer pendant la nuit.

Au point du jour, l'attaque recommença. Chassés de leurs barricades, les rebelles se réfugièrent dans l'hôtel de ville. Le canon ouvrit la brèche dans ce magnifique monument. Enfin, les anabaptistes, poursuivis de poste en poste, furent tous tués ou faits prisonniers.

Jean de Gélen tenta de se sauver en grimpant dans un campanille qui surmontait le clocher; mais ce campanille était ouvert de toutes parts. Le fugitif fut aperçu de la place, et un coup d'arquebuse l'abattit.

Telle fut l'émeute que le communisme excita dans Amsterdam. Elle présente, sur une petite échelle, une certaine analogie avec celle qui a naguère ensanglanté la capitale de la France. La guerre des rues est moins nouvelle qu'on ne le pense; au XVIe siècle, comme au XIXe, les mêmes erreurs et les mêmes passions ont mis en œuvre les mêmes moyens.

Le gouvernement des Pays-Bas résolut d'écraser une secte obstinée qui, par la perfidie et la violence, poursuivait la destruction de l'ordre social. Les anabaptistes fu-

rent recherchés avec une grande rigueur et livrés aux plus affreux supplices. Tout en regrettant l'atrocité des peines qui leur furent infligées, on ne saurait méconnaître que des mesures sévères ne fussent nécessaires pour extirper cette lèpre du communisme, qui menaçait de dévorer en Europe la civilisation à peine renaissante.

La destruction des anabaptistes de Hollande renversait la dernière espérance de leurs frères de Munster. Cette ville éprouva bientôt toutes les horreurs de la famine. Jean de Leyde et sa cour seuls continuaient à vivre dans l'abondance, au moyen des provisions rassemblées dans le palais, dont ils s'attribuaient la meilleure part. Une espèce de gendarmerie organisée par le despote, et privilégiée dans la distribution des vivres, fut chargée de réprimer les plaintes des affamés et de rechercher les conspirateurs. Bocold s'efforçait de soutenir l'enthousiasme par des discours et des prophéties. Après avoir repoussé insolemment les ouvertures conciliantes que lui fit le landgrave de Hesse, il répondit par de ridicules bravades aux sommations que l'évêque de Munster lui adressa de rendre la ville par capitulation. En vain le parlementaire le conjura-t-il d'épargner le sang des malheureux habitants; Jean de Leyde fut inflexible, et détermina les plus fanatiques et les moins éclairés de ses sujets à prolonger une résistance inutile. Alors se passa une scène effroyable.

La belle veuve de Mathias, devenue l'épouse favorite du roi de Sion, avait plus d'une fois arraché des malheureux à sa férocité. Elle ne put contempler sans pitié les souffrances d'une population affamée, et elle eut l'imprudence de manifester ces sentiments. Bocold résolut de l'en punir. Il se rend sur la place publique, entouré de sa cour.

Là, il ordonne à la reine de fléchir les genoux, lui reproche des crimes imaginaires, et s'armant du glaive de justice, il tranche la tête de celle qu'il avait aimée. Après cette horrible exécution, il se met à conduire autour du cadavre le chœur de la danse sacrée.

Il semble que Jean de Leyde fût saisi de ce vertige qui atteint souvent les hommes investis de la toute-puissance. Semblable à Néron par la jeunesse, la beauté et le don de la poésie, il tomba comme lui dans la frénésie de la débauche et de la cruauté.

Tant d'horreurs ne devaient pas rester longtemps impunies. Après avoir souffert tout ce que la famine a de plus épouvantable, la ville fut livrée par un transfuge aux troupes de l'évêque. Quatre cents hommes d'élite y pénétrèrent la nuit par escalade et ouvrirent, au jour, les portes au reste de l'armée. Le massacre fut horrible. Rothman trouva dans la mêlée la mort qu'il y cherchait. Jean de Leyde fut pris vivant, en combattant devant la porte de son palais.

Amené devant Waldeck, il ne perdit rien de son arrogance. On le promena de ville en ville pour l'exposer à la curiosité du peuple, comme il l'avait lui-même ironiquement proposé à son vainqueur. Enfin, il fut conduit sur un échafaud dressé au milieu de la place de Munster, à l'endroit même où son trône avait été érigé, et périt par le glaive, après avoir subi de cruelles tortures. Il avait régné pendant les deux années 1534 et 1535, et n'avait que vingt-six ans. Son corps, renfermé dans une cage de fer, fut élevé sur le clocher de la cathédrale de Saint-Lambert, où ses ossements restèrent pendant les siècles suivants, comme un horrible monument de cette effroyable histoire.

Tels sont les événements auxquels donna naissance le développement de la secte anabaptiste. Pendant les quatorze années qui s'écoulèrent de 1521 à 1535, cette secte a formulé tous les principes professés par le communisme et le socialisme modernes. Réhabilitation de la chair et des passions; destruction de la famille; abolition de la propriété; communauté des biens; liberté illimitée; égalité absolue; suppression de toute autorité répressive; proscription des lettres, des arts et des sciences : toutes ces doctrines se trouvent consignées dans les prédications des Stork, des Carlostadt et des Münzer, dans la profession de foi de Zolicone et le livre *du Rétablissement*. Il a été donné aux anabaptistes de les appliquer à Mulhausen, en Moravie et à Munster; et partout leurs tentatives ont abouti à des avortements, ou à des abominations sans exemple et à un despotisme monstrueux. Il semble qu'au moment où l'Europe allait s'engager dans les voies de la civilisation moderne, la Providence ait voulu lui faire expérimenter les doctrines anarchiques qui nient les conditions essentielles de cette civilisation. L'épreuve a été décisive, et désormais on ne peut plus professer ces déplorables erreurs, sans méconnaître les enseignements de l'histoire.

En vain essaierait-on de rejeter les folies et les horreurs commises par les anabaptistes sur le fanatisme religieux qui les animait. Ce sentiment était, au contraire, de nature à atténuer les funestes effets de leurs doctrines sociales et politiques. Les anabaptistes respectaient du moins la notion de la Divinité et de l'immortalité de l'âme; ils croyaient aux peines et aux récompenses futures; ils admettaient la révélation chrétienne et se rattachaient à

l'Évangile. Ils n'avaient donc pas rejeté tout frein moral; mais de nos jours, les restaurateurs de leurs opinions ajoutent à leurs erreurs la négation de la Divinité et de la vie future; ils éteignent dans l'homme les sentiments religieux pour le plonger dans un grossier matérialisme. Si les idées spiritualistes et religieuses ont été impuissantes pour arrêter les anabaptistes sur la pente fatale où leurs faux principes sociaux les ont entraînés, que devrait-on attendre de la réalisation des utopies modernes? Les saturnales de Munster seraient sans doute dépassées[1].

[1] Les catastrophes d'Amsterdam et de Munster n'éteignirent point complétement la secte anabaptiste. Elle continua de subsister en Moravie, en Suisse, et surtout dans les Pays-Bas. Elle fut divisée par de nombreux schismes. La fraction la plus considérable, connue sous le titre de mennonites, du nom de Menno, son premier pasteur, renonça complétement à l'espoir de la domination temporelle, et ne professa que des dogmes purement religieux. D'autres, beaucoup moins nombreuses, conservèrent toutes les illusions des fanatiques munstériens, et subirent de longues persécutions. Quelques-uns de ces derniers sectaires passèrent de Hollande en Angleterre, où ils firent des prosélytes et se maintinrent malgré les édits des Tudor. Leurs successeurs jouèrent un rôle dans la révolution anglaise de 1648, et constituèrent la portion la plus exaltée du parti républicain. Ils rêvaient le renversement de toutes les institutions civiles, la liberté illimitée, le règne du Christ. Outre leur véritable nom d'anabaptistes, on leur donnait, par allusion à leurs hallucinations apocalyptiques, ceux de millénaires, d'hommes de la cinquième monarchie. Ils eurent pour chefs Harrison, Hewson, Overton et un grand nombre d'autres officiers de l'armée parlementaire (Hallam, *Histoire constitutionnelle d'Angleterre*, t. III, p. 137). Cette faction fanatique fut l'un des instruments de l'élévation de Cromwell. Cependant, les craintes qu'elle lui inspira lorsqu'il fut parvenu au protectorat, contribuèrent à l'empêcher de poser sur son front la couronne royale. Les anabaptistes avaient conservé leurs opinions anti-royalistes, et, sous le despotisme de Cromwell, ils

avaient encore la naïveté de croire à l'existence de la république. Après la restauration, les anabaptistes furent enveloppés dans la commune persécution des sectes dissidentes. Ils se sont perpétués, quoique en petit nombre, sous des noms divers, dans les colonies anglaises de l'Amérique du nord, en Hollande et même en Angleterre; mais ils ont cessé d'aspirer à jouer un rôle politique. Quelques auteurs considèrent la secte des quakers comme issue de l'anabaptisme. On peut voir de curieux détails sur ces diverses sectes et leurs nombreuses subdivisions, dans le savant ouvrage de l'abbé Grégoire, intitulé : *Histoire des Sectes religieuses.*

CHAPITRE XI.

L'UTOPIE DE THOMAS MORUS.

Critique de l'état de l'Angleterre. — Attaques contre la propriété. — Les socialistes modernes ne font que les reproduire.— Plan d'une société communiste. — Objection fondamentale contre la communauté. — Impuissance de Morus à y répondre. — Doutes sur sa foi au communisme. — Politique extérieure des Utopiens.

Six années avant le commencement du drame terrible auquel donna lieu la tentative des anabaptistes pour établir le communisme combiné avec de nouveaux dogmes religieux, un livre avait paru, dans lequel la théorie de la communauté se trouvait exposée sous une forme purement philosophique. C'était l'*Utopie* de Thomas Morus.

Ce livre fameux fut imprimé à Louvain en 1516, dans l'année qui précéda celle où Luther allait briser en Europe l'antique faisceau de l'unité catholique. Écrite en latin avec une remarquable pureté, empruntant à Platon le fond de sa doctrine et la forme dialoguée, l'œuvre de Thomas Morus fut accueillie avec enthousiasme par ces érudits, admirateurs passionnés de l'antiquité, qui étaient alors répandus dans les divers États européens, et se considéraient comme membres d'une même république.

Ce qui rendait l'*Utopie* remarquable, ce n'était pas seulement l'éclat de la forme et l'hypothèse hardie d'une

société fondée sur le principe de la communauté ; c'étaient encore les critiques justes et ingénieuses que Morus faisait des abus de son temps, les idées profondes et nouvelles qu'il émettait sur la religion et la politique. Par ce côté, son œuvre se rattachait au monde réel. Ce fut là, sans doute, la principale cause du succès qu'elle obtint. Aux yeux de ses premiers lecteurs, et peut-être aux yeux de l'auteur lui-même, le tableau d'une société soumise au régime de la communauté ne fut qu'une fiction, un rêve impossible à réaliser, un simple cadre destiné à enchâsser de piquantes observations sur les choses contemporaines.

Mais cette partie romanesque du livre de Morus ne tarda pas à être prise au sérieux, et considérée comme l'expression sincère des convictions de son auteur. Elle a servi de point de départ à tous ces projets de réorganisation sociale qu'ont vus éclore les siècles suivants, et qui ont reçu, comme dénomination générique, le titre même de l'œuvre du chancelier d'Angleterre.

Jamais usage ne fut mieux fondé que celui qui confond ainsi tout une classe d'écrits sous le nom d'un seul. L'identité du fond répond en général à celle du titre. Presque toutes les républiques imaginaires qui ont paru depuis le XVIe siècle ne sont que la reproduction de celle de Morus. Critiques de l'ordre social, déclamations contre la propriété, tableaux des misères des prolétaires, éloges de la vie commune, moyens d'organisation : tout est puisé là ; il est impossible de pousser plus loin la servilité du plagiat. Morus est donc le véritable père du communisme moderne ; à ce titre son livre est un ouvrage capital et mérite d'être sérieusement analysé.

On y remarque quatre ordres d'idées parfaitement distincts :

1° Critique de l'état de l'Angleterre et de la politique des princes contemporains ;

2° Critique du principe de la propriété individuelle ;

3° Plan d'organisation d'une société fondée sur la communauté ;

4° Exposition d'un système de politique extérieure, applicable à l'Angleterre, désignée sous le nom transparent d'île d'Utopie. Cette dernière partie n'est pas la moins curieuse, car la politique utopienne est précisément celle qui, depuis Henri VIII, règne dans les conseils de l'Angleterre.

Morus débute en traçant le tableau du triste état de son pays. Il montre le peuple écrasé d'impôts, la multitude des nobles oisifs, entretenant une armée de valets fainéants et d'insolents coupe-jarrets ; les campagnes infestées par une foule de vagabonds, de voleurs, de mendiants, de soldats sans asile ; l'agriculture ruinée ; les pâturages remplaçant partout les céréales, et les paysans cédant la place aux bêtes à laine, multipliées comme plus productives par l'avidité des seigneurs et des prélats grands propriétaires. On croirait entendre Pline déplorant le même système appliqué à l'Italie par l'aristocratie romaine, et s'écriant : « *Latifundia perdidêre Italiam.* »

Puis, il attaque l'abus de la peine de mort prodiguée contre les voleurs, et, devançant les encyclopédistes français et Beccaria, il démontre l'impuissance de l'atrocité des supplices.

Il déclame éloquemment contre la fureur des guerres et des conquêtes, les perfidies de la politique, les ambages

de la diplomatie, et préconise les avantages de la paix. En bon Anglais, c'est la France qu'il choisit pour type d'ambition et de ruse, et c'est dans les conseils de son roi, alors en butte aux trahisons de Ferdinand le Catholique et d'Henri VIII, aux ligues des Vénitiens, du pape et de l'empereur, qu'il va chercher ses sujets de satire.

Enfin, il représente un prince entouré de ses ministres, occupés à préparer des édits bursaux et à imaginer les meilleurs moyens de soutirer au peuple son dernier écu.

Mais c'est en vain, dit-il, que l'on tenterait d'obtenir des princes et des puissants de la terre la réforme de ces abus. Ils seraient sourds à la voix de la raison; mieux vaut suivre le conseil de Platon, et se tenir en dehors des affaires publiques. C'est alors qu'apparaît l'idée de la communauté.

Raphaël Hythlodée, l'un des interlocuteurs du dialogue, le hardi navigateur qui a découvert l'île d'Utopie, ouvre son âme à Morus, et lui déclare qu'à son avis, « dans « tous les États où la possession est individuelle, où tout « se mesure par l'argent, on ne pourra jamais faire régner « la justice ni assurer la prospérité publique [1]. Pour réta- « blir un juste équilibre dans les affaires humaines, il « faudrait nécessairement abolir le droit de propriété. « Tant que ce droit subsistera, la classe la plus nom- « breuse et la plus estimable n'aura en partage qu'un « inévitable fardeau d'inquiétude, de misère et de cha- « grin. »

Hythlodée loue donc Platon « d'avoir préconisé l'éga- « lité, qui ne peut être observée là où règne la propriété

[1] Liv. I, p. 82.

« individuelle, car alors chacun veut se prévaloir de di-
« vers titres, pour attirer à soi tant qu'il peut; et la ri-
« chesse publique, si grande qu'elle soit, finit par tomber
« au pouvoir d'un petit nombre d'individus qui ne laissent
« aux autres que l'indigence.

« Je sais, ajoute-t-il, qu'il y a des remèdes qui peuvent
« soulager le mal; mais ces remèdes sont impuissants pour
« le guérir radicalement. On peut décréter, par exemple,
« un maximum de possessions individuelles en terres ou
« en argent, ou bien se prémunir par des lois fortes contre
« le despotisme et l'anarchie. On peut flétrir et châtier l'in-
« trigue, empêcher la vente des magistratures, supprimer
« le faste et la représentation dans les emplois élevés,
« afin qu'on ne soit pas obligé de donner aux plus riches
« les charges qu'on devrait donner aux plus capables.
« Ces moyens sont des palliatifs qui peuvent endormir la
« douleur; mais n'espérez pas voir se rétablir la force et
« la santé, tant que chacun aura une propriété indivi-
« duelle. Il y a dans la société actuelle un enchaînement
« si bizarre que, si vous voulez guérir l'une des parties
« malades, le mal de l'autre s'aigrit et empire, car on ne
« saurait accroître l'avoir d'un particulier que quelqu'un
« n'en souffre et n'y perde quelque chose. »

Ailleurs, Morus gourmande les riches et déplore la condition des ouvriers.

« La principale cause de la misère publique, dit-il, c'est
« le nombre des nobles, des frelons oisifs qui se nourris-
« sent de la sueur et du travail d'autrui,... et qui font
« cultiver leurs terres en tondant leurs fermiers jusqu'au
« vif, pour augmenter leurs revenus... N'est-il pas éton-
« nant que l'or ait acquis une valeur factice tellement

« considérable qu'il soit plus estimé que l'homme? qu'un « riche à intelligence de plomb, stupide comme une « bûche, non moins immoral que sot, tienne cependant « sous sa dépendance une foule d'hommes sages et ver- « tueux?...

« Est-il juste qu'un noble, un orfèvre[1], un usurier, « un homme qui ne produit rien, mène une vie délicate « au sein de l'oisiveté ou d'occupations frivoles, tandis « que le manœuvre, le charretier, l'artisan, le laboureur, « vivent dans une sombre misère, se procurant à peine la « plus chétive nourriture? Ces derniers cependant sont « assujettis à un travail si long et si assidu, que les bêtes « de somme le supporteraient à peine, si nécessaire, « qu'aucune société ne pourrait subsister un an sans lui. « Vraiment la condition de la bête de somme pourrait « paraître de beaucoup préférable; celle-ci travaille moins « longtemps, sa nourriture n'est guère inférieure, elle est « même plus conforme à ses goûts. Enfin, l'animal ne « craint point l'avenir.

« Mais quel est le sort de l'ouvrier? Un travail infruc- « tueux, stérile, l'écrase dans le présent, et l'attente « d'une vieillesse misérable le tue. Car son salaire jour- « nalier est si faible, qu'il suffit à peine aux besoins du « jour. Comment pourrait-il épargner un peu de superflu « pour les besoins de la vieillesse?

« Ce n'est pas tout. Les riches diminuent, chaque jour, « de quelque chose le salaire des pauvres, non seulement « par des menées frauduleuses, mais encore en publiant

[1] Les orfèvres faisaient alors l'office de banquiers, et accumulaient de grandes richesses.

« des lois à cet effet. Récompenser si mal ceux qui méri-
« tent le mieux de la république, semble d'abord une in-
« justice évidente, mais les riches ont fait une justice
« de cette monstruosité en la sanctionnant par des lois.
« Aussi, lorsque j'examine et j'approfondis la situation
« des États aujourd'hui les plus florissants, je n'y vois
« qu'une certaine conspiration de riches faisant au mieux
« leurs affaires, sous le nom et le titre de république. Les
« conjurés cherchent, par toutes les ruses et par tous les
« moyens possibles, à atteindre ce double but : première-
« ment, s'assurer la possession certaine et indéfinie d'une
« fortune plus ou moins mal acquise; secondement, abu-
« ser de leurs personnes, comme on fait des animaux, et
« acheter au plus bas prix possible leur industrie et leurs
« labeurs.

« Et ces machinations décrétées par les riches au nom
« de l'État, et, par conséquent, au nom même des pau-
« vres, sont devenues des lois[1] !.... Mettez un frein, dit
« ailleurs l'auteur de l'*Utopie*, mettez-un frein à l'avare
« égoïsme des riches ; ôtez leur le droit d'accaparement
« et de monopole : qu'il n'y ait plus d'oisifs parmi vous :
« donnez à l'agriculture un plus grand développement,
« créez d'autres branches d'industrie, où vienne s'occuper
« utilement cette foule d'hommes oisifs dont la misère a
« fait jusqu'à présent ou des vagabonds, ou des valets
« qui finissent par être à peu près tous des voleurs.

« Si vous ne portez remède aux maux que je vous
« signale, ne me vantez par votre justice, elle n'est qu'un
« mensonge spécieux. Vous abandonnez des millions d'en-

[1] *Utopie*, trad. de Stouvenel, p. 284 et suiv.

« fants aux ravages d'une éducation vicieuse et immorale.
« La corruption flétrit sous vos yeux ces jeunes plantes
« qui pourraient fleurir pour la vertu, et vous les frappez
« de mort quand, devenus des hommes, ils commettent les
« crimes qui germaient dès le berceau dans leurs cœurs.
« Que faites-vous donc? des voleurs pour avoir le plaisir
« de les pendre. »

Ces violents passages nous ont paru trop curieux, pour ne pas être cités en entier. Qui n'y reconnaît en effet la source et le premier modèle de ces déclamations qui remplissent les ouvrages des communistes et des socialistes des siècles suivants? Tous ces écrivains n'ont fait que se traîner sur les traces de Morus, et, dans leurs verbeuses paraphrases, ils n'ont égalé ni sa vigueur ni son éclat.

Ce n'est pas ici le lieu de réfuter longuement ces accusations dirigées contre l'ordre social. Plusieurs d'entre elles s'appliquaient justement au pays et au temps où elles furent formulées, et certes ce n'est pas nous qui reprocherons à Morus l'amère critique à laquelle il se livre de la constitution de l'Angleterre, fondée alors, comme aujourd'hui, sur le privilége nobiliaire et clérical. Mais à l'égard de notre société française, basée sur l'égalité des droits civils et politiques et le partage égal des héritages, ces critiques n'ont point de portée.

C'est donc seulement l'appréciation des rapports entre les salariés et les propriétaires qui mériterait une réponse. C'est là, en effet, le sujet qui défraie encore les colères de nos modernes réformateurs. Or, sur ce point, l'erreur de Morus est facile à reconnaître. Si l'immense majorité des hommes était réduite, de son temps, à une vie misérable, c'est que la production totale de la société n'était pas assez

abondante. Ce défaut de production d'où provenait-il? Sans doute la mauvaise constitution politique des États du XVIe siècle n'y était pas étrangère; mais la cause principale, c'était l'insuffisance du capital, des instruments de travail, fruit d'un labeur antérieur, qui se trouvaient alors à la disposition de la société. Or, qu'on le sache bien, ce n'est que par l'épargne et les combinaisons intelligentes de ceux dont les revenus dépassent les besoins, que le capital peut s'augmenter et recevoir le plus utile emploi. Leur intérêt personnel est le seul stimulant qui détermine la formation des capitaux, la seule garantie contre leur infructueuse dissipation. L'accroissement du capital national élève le niveau du bien-être général. C'est aux lois successorales d'assurer une équitable répartition de ce capital, et aux institutions de crédit d'en mettre l'usage à la portée de tous ceux qui sont en état de le faire fructifier. Notre système de successions, conciliant l'égalité et les droits sacrés de la famille, satisfait complétement à la première condition. Sur le second point, la société française a fait d'immenses progrès, et l'avenir lui en promet encore de nouveaux.

Sans doute, il y a chez nous des misères, des souffrances qui doivent profondément émouvoir tous les cœurs généreux; mais la somme en va toujours diminuant, et chaque jour révèle aux esprits attentifs quelques topiques pour ces plaies. La société entre à peine en pleine possession d'elle-même, par l'extension des droits politiques; qui peut prévoir où s'arrêteront les améliorations, aujourd'hui que tout intérêt légitime peut exercer sa part d'influence, toute douleur exhaler sa plainte, toute idée utile se faire jour?

Enfin, parmi les causes de misère signalées par Morus

lui-même, n'en est-il pas une qui suffirait, à elle seule, pour expliquer le malaise de la plupart des nations européennes? nous voulons parler des guerres qui les ont si longtemps désolées, et de la fatale nécessité d'entretenir en pleine paix des armées excessives. Là est la principale source de nos souffrances. Du jour où elle serait tarie, n'est-il pas évident que la société s'élèverait à un degré inconnu de bien-être et de prospérité? Pourquoi donc accuser la propriété de maux qui trouvent dans une politique vicieuse une suffisante explication?

Mais revenons à l'*Utopie*.

Après avoir exposé ses griefs contre l'ordre social fondé sur la propriété, et posé le principe de la communauté, Morus développe les moyens d'application. Ici commence la partie romanesque et fantastique de son livre.

L'île d'Utopie tire son nom du sage Utopus, qui lui a donné des lois[1]. Elle est séparée du continent par un canal creusé de main d'hommes. Ses côtes forment comme un port continuel. La ville d'Amaurote, capitale de l'île, est située sur un fleuve, à portée de la mer dont le flux vient baigner ses murs. Cette description donne lieu de penser que, dans l'esprit de Morus, l'Utopie ne serait autre que l'Angleterre.

L'île renferme, outre la capitale, cinquante-quatre villes, bâties sur un même plan, à chacune desquelles est assignée une portion du territoire. Aucune ville ne doit renfermer plus de 6,000 familles.

[1] Le nom d'utopie paraît avoir été formé, par Morus, des deux mots grecs *ou-topos*, littéralement non-lieu, nulle part. L'île d'Utopie signifie donc l'île qui n'est nulle part, le pays imaginaire.

De plus, un grand nombre d'habitations sont répandues dans les compagnes. Elles sont bien bâties, commodes et garnies de tous les instruments du labourage.

Chacun de ces établissements agricoles est habité par une colonies de travailleurs des deux sexes, composée au moins de quarante personnes, et dirigée par un père et une mère de famille respectables. L'agriculture étant la profession principale de tous les citoyens, chaque année la moitié des membres de la colonie rentre dans la ville voisine, et est remplacée par un nombre égal d'habitants de celle-ci.

Outre l'agriculture, chaque Utopien apprend un autre métier, selon son goût. On n'exerce en Utopie que les arts les plus simples, ceux qui sont indispensables à l'entretien de la vie; le luxe y est inconnu. Les vêtements sont uniformes. Le travail agricole ou industriel est une dette commune à tous : la durée journalière en est de six heures, divisées en deux séances. Le reste du temps est consacré à l'étude des belles-lettres et des sciences, qui sont enseignées dans des colléges publics. Le soir, on se livre aux jeux, à la danse et à la musique, pour laquelle les Utopiens ont un goût prononcé. Morus, devançant Rousseau, veut que la musique soit avant tout expressive, et reproduise, par des accents pathétiques, les sentiments et les passions de l'homme.

Mais, dira-t-on sans doute, une aussi courte durée de travail ne permettra pas de produire avec assez d'abondance les choses nécessaires à la vie. Morus répond que cette durée est suffisante, parce que, sous le régime de la vie en commun, il n'y a plus d'oisifs. Il fait remarquer le grand nombre de personnes improductives que renfermait la société de son temps. Tels étaient les ministres du culte, cardinaux, archevêques, prélats, abbés, prêtres et

moines; les femmes; les riches propriétaires, nobles et seigneurs; leurs estafiers, domestiques et valets armés; les mendiants; ceux qui s'adonnaient aux arts inutiles, destinés seulement à satisfaire le luxe et la vanité. Si donc tout le monde exerce quelqu'une de ces professions qui produisent les choses nécessaires à la vie, suivant la nature, il y aura une grande abondance avec peu de travail pour chacun.

Sont seuls dispensés des travaux manuels les magistrats, les ministres du culte et les sujets d'élite à qui le peuple permet de consacrer exclusivement leur vie à l'étude des sciences.

Il y a, en Utopie, des marchés pour les subsistances et de grands magasins publics pour les objets manufacturés. Chaque chef de famille y obtient gratuitement ce qui lui est nécessaire. L'abondance étant extrême en toute chose, on ne craint pas que personne demande au delà de ses besoins. En effet, pourquoi celui qui est certain de ne jamais manquer de rien chercherait-il à se procurer du superflu? Ce qui rend en général les hommes cupides et rapaces, c'est la crainte de la pénurie à venir.

Les repas se prennent en commun. Cependant, chacun a la faculté de manger chez soi; mais personne n'en use, car il serait absurde de prendre la peine de préparer un mauvais dîner, quand on en trouve un excellent à sa portée à la salle commune. La musique, les parfums, les essences odorantes, rien n'est épargné pour le bien-être et la jouissance des convives. Les enfants et les jeunes gens font le service des tables.

Il y a de vastes infirmeries où les malades reçoivent les soins les plus empressés.

Des salles sont disposées pour les nourrices et leurs nourrissons. Ou y trouve constamment du feu, de l'eau et des berceaux. Les mères allaitent elles-mêmes leurs enfants.

En Utopie, il n'existe point de commerce intérieur. S'il y a surabondance dans quelques localités et pénurie dans quelques autres, on compense le déficit des premières par l'excès des secondes, et cela gratuitement. Ainsi, l'île tout entière est comme une seule famille. Les produits superflus sont exportés à l'extérieur et échangés contre les denrées exotiques.

On ne se sert point de monnaies; l'or et l'argent sont universellement méprisés; on les consacre aux plus vils usages. Cependant, ils abondent dans l'île, parce qu'on les reçoit des étrangers en échange des produits exportés. Le gouvernement en conserve d'immenses provisions pour les besoins de la politique extérieure.

Les Utopiens ne peuvent voyager dans l'intérieur de l'île qu'avec la permission des magistrats. La communauté leur fournit les moyens de transport et les subsistances; mais le voyageur est tenu d'acquitter sa dette de travail partout où il séjourne.

Morus n'est point aussi rationnel que Platon; il a reculé devant l'abolition de la famille. Le mariage est donc conservé, l'adultère et toute liaison irrégulière sont proscrits. Pour qu'il n'y ait aucune surprise, les fiancés doivent être montrés l'un et l'autre dans un état complet de nudité. Morus ne manque pas de bonnes raisons pour justifier cette coutume. Le divorce est admis pour incompatibilité constatée.

Les familles doivent comprendre à peu près le même

nombre de membres. Quand l'une d'elles est trop nombreuse, le magistrait fait passer quelques-uns des enfants dans une autre. Chaque famille est gouvernée par le plus âgé de ses chefs, elle a son habitation distincte; mais tous les dix ans elle doit en changer. Le sort désigne sa nouvelle demeure.

Si la population devient surabondante, une émigration générale est décrétée. Les émigrants vont fonder une colonie sur quelque continent voisin.

Il y a des esclaves en Utopie. Ils sont de deux sortes. Les uns sont des Utopiens ou des étrangers condamnés à l'esclavage pour leurs crimes; les autres sont des prisonniers de guerre ou des étrangers qui viennent louer volontairement leurs services. Les premiers sont enchaînés et voués aux plus rudes travaux.

Telle est l'organisation économique et sociale de l'Utopie; voici son organisation politique.

Chaque trentaine de familles élit annuellement son magistrat, appelé syphogrante ou philarque. On nomme, pour dix philarques, un magistrat supérieur appelé protophilarque ou tranibore. La réunion de tous les philarques choisit le prince entre quatre candidats proposés par le peuple. Ce prince est à vie; mais il peut être révoqué s'il aspire au despotisme.

La principale fonction des philarques consiste à stimuler l'énergie des travailleurs, à empêcher la paresse de s'introduire parmi eux. L'auteur n'indique point quels sont les moyens de répression et les peines. Nous savons seulement que l'esclavage figure parmi ces dernières.

Chaque ville envoie trois députés à la représentation nationale qui siége dans la capitale. Cette assemblée est

investie du pouvoir législatif. Elle dresse, chaque année, une statistique exacte des produits, denrées et marchandises que l'île contient, en opère la répartition, et fixe la durée du travail obligatoire.

On le voit, Morus a tracé, dès 1516, l'exposition la plus complète du système de la communauté, du moins au point de vue économique, car il n'a pas eu le courage d'étendre jusqu'aux relations des personnes le principe qu'il appliquait aux biens. Les communistes subséquents n'ont pas ajouté une seule idée à celles qu'il a émises.

Ce qui n'est pas moins remarquable, c'est que Morus a parfaitement vu les objections qui ruinent par sa base le système de la communauté, et qu'il les a formulées avec une rare précision. Voici en effet ce qu'il dit à Raphaël Hythlodée, interlocuteur imaginaire qui lui vante les avantages de la communauté :

« Bien loin de partager vos convictions, je pense, au « contraire, que le pays où l'on aurait établi la commu« nauté des biens serait le plus misérable de tous les pays. « En effet, par quel canal y coulerait l'abondance ? Tout « le monde y fuira le travail ; personne n'étant aiguillonné « par l'espérance du gain, chacun se reposant sur l'indus« trie et la diligence d'autrui, tous s'engourdiront dans la « paresse. Quand même la crainte de la misère stimule« rait les paresseux, comme la loi ne garantit pas inviola« blement à chacun le produit de son industrie, l'émeute « gronderait sans cesse affamée et menaçante, et le mas« sacre ensanglanterait votre république.

« Quelle barrière opposeriez-vous à l'anarchie ? Vos « magistratures consistent dans un nom vide et creux, un « titre sans autorité. Je ne puis même concevoir de gouver-

« nement possible chez ce peuple de niveleurs repoussant « toute espèce de supériorité[1]. »

A cela que répond Hythlodée? — Il ne répond rien. Il se borne à dire : « Que n'avez-vous été en Utopie ! »

Nos modernes réformateurs en sont encore à la réponse d'Hythlodée.

C'est qu'en effet, à ces objections la réponse est impossible.

Dire que la loi du devoir est un mobile suffisant de l'activité humaine, c'est se borner à affirmer ce qui est en question, c'est contredire l'assentiment de l'humanité qui, depuis des siècles, proclame l'industrie fille de la seule nécessité.

Que si l'on place entre les mains du gouvernement la puissance de contraindre les individus au travail, on reconnaît par cela même l'insuffisance du principe du devoir, on se borne à substituer à la nécessité résultant de la nature des choses le despotisme de l'homme. Or, sous le régime de la communauté et de l'égalité absolue, ce despotisme n'est lui-même qu'un pouvoir nominal et sans force ; il n'a ni base ni sanction.

Ces vérités sont confirmées par l'expérience constante des communautés qui ont existé jusqu'ici. Celles chez lesquelles le principe du devoir a été porté au plus haut degré d'exaltation, les communautés chrétiennes, n'ont pu subsister qu'en se soumettant à des supérieurs investis d'un pouvoir illimité. Ce pouvoir lui-même ne s'est maintenu que parce qu'il trouvait un appui et une force coactive en dehors de ces communautés, dans la société fondée sur

[1] *Utopie*, p. 114-115.

la propriété, par laquelle elles étaient de toute part enveloppées.

Cette impuissance de Morus à répondre aux objections fondamentales qu'il soulève lui-même contre le principe de la communauté, cette reconnaissance implicite de l'impossibilité d'appliquer ce principe, de la part de l'esprit éminent qui, le premier, l'a complétement formulé, sont la plus éclatante condamnation du système social exposé dans l'*Utopie*. Elles autorisent à penser que Morus lui-même ne considérait pas ses plans de rénovation comme susceptibles d'être jamais réalisés. Les paroles qui terminent l'*Utopie* sont de nature à confirmer cette opinion : « Si, d'un côté, dit Morus, je ne puis admettre tout ce qui a été dit par Hythlodée; d'un autre côté, je confesse aisément qu'il y a chez les Utopiens une foule de choses que je souhaite voir établir dans nos cités Je le souhaite plus que je ne l'espère. »

Cette interprétation est celle que l'*Utopie* reçut à son apparition. Présenté à Henri VIII et au cardinal Wolsey, cet ouvrage n'offensa pas leur ombrageuse susceptibilité. Les savants de l'Europe les plus dévoués aux principes du pouvoir absolu, manifestèrent pour lui une admiration sans réserve, et ne soupçonnèrent pas un instant qu'il pût recéler un péril.

Ils se trompaient, cependant. Les mauvaises doctrines, même lorsqu'elles revêtent la forme d'une simple hypothèse, d'une fantaisie, d'un rêve, exercent encore une funeste influence. C'est surtout quand il s'agit de l'ordre social et politique, qu'est vrai cet axiome de morale : qu'il ne faut pas mentir même en plaisantant. Cinq ans après la publication de l'*Utopie* éclata l'anabaptisme, qui ne fut

que le communisme élevé à la hauteur d'une religion. Nul doute que l'*Utopie* n'ait exercé une puissante action sur l'esprit des fondateurs de cette secte fameuse, qui, lettrés pour la plupart, connaissaient sans doute un ouvrage dont toute l'Europe avait retenti. Les prédications de Münzer et les livres de ses sectateurs renferment des passages qui paraissent puisés à cette source.

Pour achever de faire connaître l'œuvre de Morus, il ne reste plus qu'à résumer les vues qu'elle renferme sur la morale, la religion et la politique extérieure. Bien que cette exposition ne rentre pas directement dans notre sujet, néanmoins elle offre assez d'intérêt, et jette assez de lumières sur la véritable portée de l'*Utopie*, pour qu'une courte digression sur ce point ne soit pas hors de propos.

Toutes les religions sont également tolérées en Utopie, même l'idolâtrie. La majeure partie des habitants professe le pur déisme, qui est considéré comme la religion de l'État. Le culte public est très simple, et combiné de manière à ne heurter aucune croyance. Il s'adresse à cet Être suprême, à la fois créateur et providence, dont tous les Utopiens reconnaissent l'existence, mais auquel, dans leurs cultes particuliers, ils donnent des noms et des attributs différents.

Les athées et ceux qui nient l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses de l'autre vie, sont punis par le mépris et l'incapacité d'exercer aucune magistrature. Mais on ne leur inflige aucune peine matérielle, car, dans l'opinion des Utopiens, la foi ne saurait être contrainte.

L'État exige des diverses religions, les unes à l'égard des autres, la même tolérance qu'il accorde à chacune d'elles. Morus cite l'exemple d'un néophyte chrétien con-

damné à l'exil pour l'exaltation de son prosélytisme et son esprit exclusif. Entraîné par sa bouillante ferveur, il ne se contentait pas d'élever au premier rang la religion chrétienne ; il damnait incontinent toutes les autres, vociférant contre leurs mystères, qu'il traitait de profanes, contre leurs sectateurs, qu'il maudissait comme des impies et des sacriléges dignes de l'enfer. Il fut arrêté et condamné, non pas sous la prévention d'outrage au culte, mais comme ayant excité du tumulte parmi le peuple.

Les raisons que Morus donne en faveur de la tolérance religieuse sont admirables. Les écrivains du XVIIIe et du XIXe siècle n'ont rien dit de plus fort. Et de quel étonnement ne doit-on pas être frappé, si l'on songe que cette éloquente proclamation de la liberté religieuse devançait d'une année l'apparition de Luther. Il a fallu trois siècles de guerres, de persécutions et de massacres, pour faire pénétrer dans la pratique le principe posé par Morus.

La morale des Utopiens est fondée sur cette maxime : Obéis à la nature ; elle est également éloignée du matérialisme, qui abaisse l'âme, et de l'ascétisme, qui dégrade le corps. C'est un épicurisme épuré. En Utopie, on méprise le préjugé de la noblesse de race, la vanité de la parure et des pierreries ; on ne comprend point le plaisir de l'avarice qui thésaurise, ni celui de la chasse et des jeux de hasard. On se rit des vaines rêveries de l'astrologie judiciaire. Sur tous ces points, Morus était prodigieusement en avant de son siècle.

Enfin, l'auteur expose la politique extérieure des Utopiens, et c'est ici que nous attendent de nouvelles surprises.

Morus n'est point ce qu'on est convenu d'appeler de

nos jours un humanitaire. Il ne songe point à étendre ses réformes au globe entier, à confondre toutes les nations dans une fraternelle unité. Les insulaires utopiens se considèrent comme étant d'une nature supérieure au reste des hommes. Ils ne se font pas scrupule de s'emparer des contrées lointaines qui sont à leur convenance, et d'y établir des colonies, en chassant les indigènes par la force des armes. Tout au plus admettent-ils ceux-ci à subir leurs lois et leur empire.

Cette nation dominatrice ne considère comme amis que les peuples qui lui demandent des chefs, et acceptent son commerce et sa haute direction. Elle protége énergiquement au dehors ses négociants et ceux de ses alliés, et tire des injustices qui leur sont faites les plus terribles vengeances. Dans ses relations commerciales avec les peuples étrangers, elle se met en avance, de manière à se trouver toujours leur créancière, et à les tenir ainsi sous sa dépendance.

Les Utopiens aspirent à dominer les nations du continent voisin. Cependant ils n'ont recours à la guerre qu'à la dernière extrémité. La plus belle gloire à leurs yeux est de vaincre l'ennemi à force d'habileté et d'artifices.

Quand la guerre est déclarée, ils commencent par mettre à prix la tête du prince ennemi et celles de ses principaux conseillers. Ils payent largement et fidèlement les assassins. Cet usage leur paraît dicté par l'humanité, puisqu'il a pour but d'épargner le sang qui serait répandu à flots sur les champs de bataille.

« Si les moyens précédents restent sans effet, nos insu-
« laires sèment et nourrissent la division et la discorde,
« en donnant au frère du prince ou à quelque autre

« grand personnage l'espoir de s'emparer du trône. »

« Quand les factions intérieures languissent amorties, « alors ils excitent les nations voisines de l'ennemi, ils « les mettent aux prises avec lui, en exhumant quelqu'un « de ces vieux titres dont jamais ne manquent les rois. « En même temps, ils promettent du secours à ces nou- « veaux *alliés*, leur versent l'argent à flots, mais ne leur « font passer que fort peu de soldats. »

Les Utopiens sont en effet avares du sang de leurs citoyens. Ils ne s'exposent sur le champ de bataille qu'à la dernière extrémité ; mais ils déploient alors une valeur d'autant plus redoutable qu'elle se concilie avec le calme et le sang-froid. Ils se retranchent, reçoivent la bataille plutôt qu'ils ne la livrent, et ne se débandent point, même afin de poursuivre les fuyards.

La guerre finie, ce ne sont pas les *alliés* en faveur desquels cette guerre avait été entreprise qui en supportent les frais, ce sont les vaincus. En vertu de ce principe, les Utopiens exigent de ces derniers d'abord de l'argent, qui leur servira pour les guerres à venir, en second lieu la cession de vastes domaines situés sur le territoire conquis, domaines qui rapportent à la république de très gros revenus.

Tels sont le caractère national et la politique extérieure des Utopiens. Dans les affreuses maximes que Morus ne craint pas de développer, on reconnaît l'œuvre d'un contemporain de César Borgia et de Machiavel, et l'on trouve en même temps le code le plus ancien et le plus complet de cette politique suivie par l'Angleterre, depuis Henri VIII, avec une indomptable persévérance. Système colonial et mercantile, envahissements systématiques, insolente am-

bition dissimulée sous de faux dehors de justice et d'humanité, art de fomenter les discordes civiles chez ses voisins, coalitions soldées, tactique prodigue du sang des mercenaires, avare de celui des nationaux ; tout ce que Morus a préconisé, l'Angleterre l'a pratiqué. C'est surtout dans sa dernière lutte contre la France républicaine et impériale, qu'elle a le plus fidèlement suivi la politique utopienne. On sait qu'à cette époque elle n'a pas même reculé devant la provocation à l'assassinat de l'homme dont le génie menaçait sa puissance[1].

Nous avons fidèlement exposé dans son ensemble et ses principaux détails l'œuvre de Thomas Morus. Au milieu de cette foule d'idées si nouvelles, pour le temps où elles parurent, quelle est l'importance de l'hypothèse de la communauté? Joue-t-elle un rôle principal ou accessoire? L'auteur l'a-t-il sérieusement défendue, ou n'a-t-elle été dans son esprit qu'un instrument de critique, un élément de contraste destiné à faire plus vivement ressortir les vices des gouvernements et les défauts de la société du XVI[e] siècle? Nous avons déjà indiqué notre opinion sur ce point. A nos yeux, Morus ne doit pas plus être considéré comme un communiste, pour avoir loué la communauté dans un roman politique, qu'il ne doit être rangé au nombre des théophilanthropes pour avoir, dans le même livre, préconisé le déisme. En mourant sur l'échafaud pour ses croyances catholiques, il nous semble avoir suffisam-

[1] Personne n'ignore qu'en 1803, Drake, agent diplomatique anglais, résidant à Munich, cherchait à organiser un complot ayant pour but l'assassinat de Bonaparte. L'Angleterre fournit également de l'argent et des moyens d'exécution à Georges Cadoudal.

ment prouvé quelle profonde différence séparait ses convictions réelles des fantaisies de son imagination.

Cependant, l'opinion contraire, celle qui attribue à Morus une foi sincère dans l'excellence de la communauté, compte de nombreux partisans. L'analyse exacte que nous avons donnée de l'*Utopie* permet au lecteur de choisir par lui-même entre ces deux interprétations.

Si l'on apprécie en elle-même l'organisation sociale développée dans l'*Utopie*, on reconnaît qu'elle présente tous les vices inhérents à la communauté : anéantissement de la liberté, de la spontanéité de l'homme, asservissement universel. Morus s'est efforcé d'atténuer autant que possible le despotisme qui se trouve au fond de tout système communiste. Il rêve un gouvernement patriarcal, fondé plutôt sur l'influence et l'autorité morales des magistrats que sur une force coercitive; mais la servitude de la règle n'en pèse pas moins lourdement sur les citoyens de l'Utopie. Pour eux, les journées s'écoulent dans une désespérante monotonie; ils n'ont point la liberté d'aller et de venir, de rester, de se reposer à leurs heures, de se recueillir, s'il leur plaît, dans la solitude. A l'ordre du magistrat, il faut changer de demeure et de famille, ou bien, pour éclaircir les rangs d'une population trop pressée, émigrer vers de lointaines colonies. L'homme perd ainsi son plus noble attribut, l'indépendance personnelle. Il n'est plus qu'un rouage d'une grande mécanique, rouage qui doit fournir chaque jour une certaine somme de travail, bon ou mauvais, et que la main du machiniste maintient sur son pivot ou déplace à son gré. Sous un tel régime, toute activité s'éteint en lui; la paresse et l'indifférence engourdissent son âme; la révolte naît du dégoût. De là, nécessité d'une

force terrible et toujours menaçante pour le stimuler et le contenir, comme il faut le fouet et le caveçon pour gouverner la bête de somme. Mais ce despotisme, où prendra-t-il son point d'appui? Ce n'est point hors de la communauté, puisqu'il n'y a rien en dehors d'elle. Il n'existera donc que s'il plaît à ceux qui devront le subir de le constituer et de s'y soumettre. La même cause qui le rend nécessaire le rend impossible. Tel est le vice du système de la communauté. Il fait l'homme esclave, et s'en remet à lui du soin de choisir son maître; il ne peut subsister que par le despotisme, et il implique l'anarchie.

CHAPITRE XII.

BODIN.—CAMPANELLA.

La République. — Bodin présenté à tort comme partisan du communisme. — Il réfute Platon et Morus.

La cité du Soleil. — Campanella est un communiste radical. — Il admet le despotisme et l'anéantissement de la famille. — Le dévouement substitué à l'intérêt comme mobile du travail.

A partir de la publication de l'*Utopie,* un siècle s'écoula sans que le communisme trouvât dans le monde littéraire et philosophique un nouveau défenseur. Sans doute, le spectacle des applications que les anabaptistes firent du principe de la communauté de 1521 à 1535, des folies et des horreurs auxquelles ils se livrèrent, et de la guerre atroce qui en fut la suite, détourna de cet ordre d'idées les esprits aventureux.

Cependant, durant cette période, plusieurs ouvrages furent publiés sur les lois et le gouvernement. Des écrivains d'un mérite éminent agitèrent au milieu du tumulte de nos guerres religieuses les plus graves questions de la politique. Mais la doctrine de la communauté n'éveilla chez eux aucune sympathie. Loin de là, elle y rencontra un vigoureux adversaire. Ce fut Jean Bodin.

Bodin écrivit vers 1576 son livre de la *République*. La

France était alors en proie aux dissensions civiles. Le pouvoir échappait aux débiles mains d'Henri III, qui, par le traité de Loches, venait de consacrer le démembrement du royaume au profit du calvinisme et de la haute noblesse. La ligue se formait, et devenait une arme formidable aux mains ambitieuses des Guise. A la vue de ces désordres qui mettaient en péril l'unité et la nationalité de la France, Bodin poussa un cri d'effroi. Armé du raisonnement et d'une vaste érudition, il rechercha les règles propres à assurer la prospérité et la stabilité des États. Il passa en revue les diverses formes de gouvernement, et s'efforça de montrer les rapports qui, dans chacune d'elles, rattachent les lois civiles et politiques à un principe commun : dans cette voie, il eût la gloire d'être le précurseur de Montesquieu.

Bodin n'est donc pas un utopiste, il est avant tout l'homme des faits, de la réalité. « Nous ne voulons pas, « dit-il, figurer une république idéale et sans effet, telle « que Platon et Thomas More, chancelier d'Angleterre, « en ont imaginé; mais nous nous contenterons de suivre « les règles politiques au plus près qu'il sera possible[1]. » Bien qu'il ait intitulé son livre : *De la République*, Bodin n'est pas non plus un républicain dans l'acception moderne du mot. Pour lui, l'expression de république était synonyme de celle d'État, de société politique. Il accorde la préférence à la monarchie absolue, qui est à ses yeux le gouvernement le plus conforme à la nature, le plus stable, le plus propre à assurer aux hommes le bien-être et la sécurité. Il fait reposer toute société politique sur un double

[1] *La République*, liv. I, chap. 1, p. 3.

principe : la famille, qui implique la propriété héréditaire ; et la souveraineté, c'est-à-dire l'existence d'un pouvoir dominant toutes les volontés particulières, et les contraignant à suivre les règles prescrites pour le bien général.

On comprend que, placé à ce point de vue, Bodin ait fait une rude guerre aux défenseurs de la communauté. Il prend fréquemment à partie Lycurgue, Platon et Morus. « Il est impossible, dit-il, que les biens soient communs, « comme Platon voulait dans sa première *République*, « jusqu'aux femmes et aux enfants, afin de bannir de la « cité ces deux mots, mien et tien, qui estoient, à son « advis, cause de tous les maux et ruines qui adviennent « aux républiques..... Une telle république serait directe- « ment contraire à la loi de Dieu et de nature, qui déteste « non-seulement les incestes, adultères et parricides iné- « vitables, si les femmes estoient communes, ains aussi « de ravir ny mesme de convoiter rien qui soit d'autruy..... « Une telle communauté de toutes choses est impossible « et incompatible avec le droict des familles. Car si la fa- « mille et la cité, le propre et le commun, le public et le « particulier sont confus, il n'y a ni république, ni famille. « Aussi Platon, excellent en toutes choses, après avoir vu « les inconvénients et absurdités notables que tirait après « soy telle communauté, s'en est sagement départi : re- « nonçant taisiblement à sa première *République*, pour « donner lieu à la seconde » *(Le Livre des Lois)*[1].

Puis, Bodin s'attache à établir que chez les peuples où la communauté a été admise, elle n'a pu jamais être complétement réalisée ; qu'il a fallu toujours laisser une cer-

[1] *La République*, de Bodin, liv. I, ch. 1, p. 11.

taine place à la propriété individuelle. Il cite l'exemple des Crétois et des Spartiates. Enfin il fait remarquer que les seuls anabaptistes ont prétendu appliquer, dans toute son étendue, le principe de la communauté, et rappelle les déceptions auxquelles donna lieu cette tentative insensée. « Ils pensèrent mieux entretenir l'amitié et concorde mu- « tuelle entre eux ; mais ils se trouvèrent bien loin de leur « compte. Car, tant s'en faut que ceux-là qui veulent que « tout soit commun aient osté les querelles et inimitiés, « que mesmes ils chassent l'amour d'entre le mari et la « femme, l'affection des pères envers les enfants, la révé- « rence des enfants envers les pères, et la bienveillance « des parents entre eux, ostant la proximité de sang qui « les unit d'un plus estroit lien qui peut estre. Car on sait « assez qu'il n'y a point d'affection amiable, en ce qui est « commun à tous : et que la communauté tire après soi « toujours des haines et des querelles, comme dit la loi « (romaine). Encore plus s'abusent ceux-là qui pensent « que par le moyen de la communauté les personnes et les « biens communs seraient plus soigneusement traités. Car « on voit ordinairement les choses communes et publiques « méprisées d'un chacun, si ce n'est pour en tirer un profit « particulier, d'autant que la nature d'amour est telle que, « plus elle est commune, moins elle a de vigueur : et tout « ainsi que les gros fleuves qui portent les grands far- « deaux, estant divisés ne portent rien du tout : aussi « l'amour espars à toutes personnes et à toutes choses « perd sa force et sa vertu[1]. »

Bodin ne combat pas avec moins d'énergie le partage

[1] *La République*, liv. I, chap. 1, p. 11 et 12.

égal des biens, les abolitions de dettes, les banqueroutes totales ou partielles, ces déplorables expédients de la démagogie : « L'équalité de biens est très-pernicieuse aux « républiques, lesquelles n'ont appui ny fondement plus « asseuré que la foy, sans laquelle ny la justice ny société « quelconque ne peut estre durable : or la foy gist aux « promesses des conventions légitimes. Si donc les obli-« gations sont cassées, les contracts annullés, les debtes « abolies, que doit-on attendre autre chose que l'entière « éversion d'un estat? car il n'y aura fiance quelconque « de l'un à l'autre. D'avantage, telles abolitions générales « nuisent bien souvent aux pauvres et en ruinent beau-« coup, car les pauvres veuves, orphelins et menu peuple, « n'ayant autre bien qu'un peu de rentes, sont perdus ad-« venant l'abolition de debtes [1]. »

Éternelles vérités, qui, pour être exprimées dans le naïf langage de 1576, n'en ont pas moins un certain à-propos en 1848!

Enfin, Bodin avait parfaitement vu que l'un des principaux écueils de la démocratie, c'est la tendance au communisme, l'affaiblissement du respect de la propriété, qui peut être la conséquence de l'esprit d'égalité, s'il est mal dirigé [2]. C'est même là un des principaux motifs qu'il invoque contre le gouvernement populaire.

On le voit, le communisme n'a point d'adversaire plus déclaré que Bodin. Cependant, chose étrange, cet écrivain, peu lu de nos jours, a été rangé au nombre des partisans de cette doctrine par l'un des hommes qui ont le plus

[1] *La République*, liv. v, chap. 2, p. 545.

[2] Id., liv. vi, chap. 4, p. 683.

habilement soutenu la cause de la société contre les rêveries des modernes utopistes. Dans le remarquable chapitre qu'il a consacré aux sectes communistes, l'auteur des *Études sur les Réformateurs contemporains* place le livre de Bodin à côté de l'*Utopie* de Morus, de la *République* de Platon, de la *Cité du Soleil* de Campanella, du *Code de la Nature* de Morelly. M. Reybaud se contente de faire remarquer que Bodin ne pousse pas les choses aussi loin que le chancelier d'Angleterre ; mais il ajoute que, sur bien des points, il y a encore imitation. C'est là une grave erreur qu'il importait de relever. Les citations qui précèdent prouvent que, loin d'avoir imité Morus, Bodin l'a toujours combattu, et qu'il doit être rangé au nombre des plus vigoureux champions de la famille et de la propriété. C'est faire la part trop belle au communisme, que de classer ainsi ses adversaires parmi ses défenseurs.

Ce fut vers 1630 que Thomas Campanella vint renouer, par la publication de sa *Cité du Soleil*, la chaîne des traditions communistes. Né à Stilo en Calabre, élevé dans un couvent et devenu membre de l'ordre des Dominicains, Campanella rêva une rénovation sociale fondée sur l'abolition de la propriété et de la famille. Il s'inspira évidemment de l'*Utopie* de Morus ; mais il resta à une immense distance de son modèle. L'œuvre de Morus se rattache par une foule de points au monde réel ; elle renferme des idées sensées et pratiques, des vues profondes sur la politique et la religion. Rien de tel dans la *Cité du Soleil*. On sent en la lisant que Campanella n'est pas sorti de l'enceinte du cloître, et qu'il n'a vu les hommes et les choses qu'à travers l'étroite ogive de sa cellule. Le monastère est le type de l'organisation sociale qu'il préconise ; le pouvoir ponti-

fical et la hiérarchie ecclésiastique servent de base au gouvernement de sa nouvelle société. Les villes sont chez les Solariens des groupes de vastes couvents, dans lesquels hommes et femmes vivent sous l'autorité d'une règle inflexible. La société tout entière fait vœu de frugalité et de pauvreté. Quatre heures de travail par jour imposées à chacun suffiront pour satisfaire à des besoins aussi restreints. Le reste du temps est consacré à l'étude des sciences et de la philosophie ; car les habitants de la cité du Soleil vivent surtout par l'intelligence. Grâce à un bon système d'instruction, ils embrassent l'universalité des connaissances humaines. Le magistrat suprême est l'homme le plus éminent par la science ; il prend le titre de soleil, ou de grand métaphysicien. Il est nommé par l'élection et à vie ; cependant ses fonctions cessent si un génie supérieur vient à se révéler et à réunir les suffrages des citoyens. Trois magistrats, correspondant aux trois facultés essentielles de l'être métaphysique, administrent les affaires publiques sous la direction du grand métaphysicien. Ce sont, puissance, sagesse et amour. Le premier a dans ses attributions ce qui concerne la guerre, le second préside aux sciences, aux arts et à l'industrie. Le troisième à la génération, à l'amélioration physique de la race humaine, des animaux domestiques et des végétaux utiles. Ces trois ministres sont le centre d'une vaste hiérarchie de fonctionnaires : « Ceux qui se sont distingués dans telle « ou telle science ou dans un art mécanique, sont faits magistrats, et chacun les regarde comme des maîtres et des « juges. Alors ils vont inspecter les champs et les pâtu-« rages des bestiaux. Celui qui connaît un plus grand « nombre de métiers et les exerce le mieux, est le plus

« considéré. Ils rient du mépris que nous avons pour les « artisans, et de l'estime dont jouissent chez nous ceux « qui n'apprennent aucun métier, vivent dans l'oisiveté, « et entretiennent une multitude de valets pour servir « leur paresse et leur débauche [1]. »

Ces magistrats inférieurs sont choisis par le grand métaphysicien et ses ministres.

Comme l'a justement fait remarquer M. L. Reybaud, Campanella semble avoir pressenti le saint-simonisme. Qui ne reconnaîtrait, en effet, dans le grand métaphysicien le Père suprême, le pape industriel ; et, dans ces fonctionnaires classés suivant l'étendue de leurs connaissances, l'application du fameux principe de la hiérarchie des capacités ?

Ces divers magistrats sont investis d'un grand pouvoir. Ils sont juges de leurs subordonnés, et les punissent par la mort, l'exil, le fouet, la réprimande, la privation de la table commune, et l'interdiction du commerce des femmes. On peut appeler de leurs jugements aux triumvirs et au grand métaphysicien. La justice est sommaire et rapide, l'exécution des sentences immédiate. Au pouvoir exécutif et judiciaire, les magistrats réunissent l'autorité religieuse. Le grand métaphysicien est en même temps souverain pontife ; chaque fonctionnaire est revêtu du caractère sacerdotal, et reçoit de ceux qui lui sont subordonnés une confession auriculaire, qu'il transmet à ses supérieurs, avec l'aveu de ses propres fautes. Campanella comprend

[1] *Cité du Soleil,* dans la *Collection des Œuvres choisies de Campanella*, par Mme Louise Collet, 1 vol. in-12, Paris, Lavigne, 1844, p. 178.

admirablement les conditions de la communauté. Pour la maintenir, il combine tous les instruments d'oppression imaginés par le despotisme politique et monacal, et invente un système de tyrannie tel que l'humanité n'en a jamais subi de pareil.

Rien n'arrête ce logicien inflexible. Il ne recule pas, comme Morus, devant la communauté des femmes. Sur ce point, il suit les traces de Platon, et reconnaît l'intime connexité qui existe entre l'abolition de la propriété et celle de la famille. « L'esprit de propriété, dit-il, ne grandit en nous, que parce que nous avons une maison, une femme et des enfants en propre. De là vient l'égoïsme, car pour élever un fils jusqu'aux dignités et aux richesses, et pour le faire héritier d'une grande fortune, nous dilapidons le trésor public, si nous pouvons dominer les autres par notre richesse et notre puissance ; ou bien, si nous sommes faibles, pauvres et d'une famille obscure, nous devenons avares, perfides et hypocrites » (page 170).

La promiscuité des sexes règne donc dans la cité du Soleil. Mais Campanella n'abandonne pas les unions au hasard et au caprice. La génération devient dans son système une haute fonction sociale, dont l'exercice a pour but le perfectionnement progressif de l'espèce humaine. Campanella s'étonne que l'on consacre à l'amélioration des races d'animaux des soins que l'on refuse à celle du genre humain. Il veut donc que des magistrats président à l'assortiment des couples, et il s'abandonne sur cet objet à des dissertations d'un incroyable cynisme. Ainsi, la liberté se trouve bannie même de l'amour.

Inutile d'ajouter que Campanella, continuant à s'inspirer

de Lycurgue et de Platon, impose aux femmes l'obligation de se livrer sans voiles aux exercices du corps, et de se rendre propres à partager avec les hommes les fatigues de la guerre.

De même qu'en Utopie, tout est commun dans la cité du Soleil, maisons, appartements, repas, lits et travaux. Tous les six mois, les magistrats désignent à chacun le cercle, la maison et la chambre qu'il doit occuper, sans doute afin d'éviter que l'appropriation des logements ne naisse d'un trop long séjour. Tous les arts mécaniques et spéculatifs sont communs aux deux sexes. Seulement, les travaux qui exigent le plus de vigueur sont exécutés par les hommes. Les produits du travail sont répartis par les magistrats en proportion des besoins de chacun. Les repas sont pris dans de vastes réfectoires, où l'on garle le silence comme dans les couvents et l'on entend des lectures instructives. Les jeunes gens des deux sexes font le service domestique. Sur les questions économiques et administratives, Campanella n'ajoute rien aux solutions données par ses devanciers. Ses successeurs ont dû se traîner dans la même ornière, car le système de la communauté est un moule inflexible dont toutes les épreuves se ressemblent.

Campanella n'a pu se dissimuler l'objection fondamentale qui frappe au cœur le communisme. Voici en quels termes il l'expose et la résout :

L'HOSPITALIER[1].

« Mais, dans un pareil état de choses, personne ne vou-

[1] La *Cité du Soleil* est, comme l'*Utopie*, écrite sous la forme du dialogue. Les interlocuteurs sont le grand-maître des hospitaliers, et un

« dra travailler, chacun s'en remettant au travail d'autrui « pour vivre, ainsi qu'Aristote l'objecte à Platon.

LE GÉNOIS.

« Je sais mal soutenir une discussion, n'ayant jamais ap- « pris à argumenter. Je t'assure seulement que l'amour de « ces gens-là pour leur patrie est inimaginable. Ne voyons- « nous pas, dans l'histoire, que plus les Romains mépri- « saient la propriété, plus ils se dévouaient pour le « pays? »

L'embarras, les subterfuges, les précautions oratoires des écrivains communistes en présence de cette objection formidable sont tout à fait caractéristiques. Cependant, Campanella a l'honneur d'y avoir le premier opposé un semblant de réponse, en présentant le sentiment du devoir et du dévouement à la patrie comme un mobile suffisant de l'activité industrielle. Cette affirmation, démentie par l'expérience et l'assentiment de l'humanité, a été répétée et développée par les communistes du XVIIIe et du XIXe siècle avec un imperturbable sang-froid. Elle est devenue la pierre angulaire de leur doctrine.

Campanella a mêlé à ses plans de rénovation sociale des dissertations inintelligibles sur l'astrologie judiciaire, dont il était infatué, malgré les railleries de Morus, son devancier et son modèle. Comme le fondateur de l'école phalanstérienne, il attribuait aux conjonctions des astres une influence extraordinaire sur la production des êtres animés. Il faisait de la réalisation de ses théories le point de

capitaine génois qui a découvert dans l'île de Tapobrane la *Cité du Soleil.* Dans l'*Utopie*, Morus joue le rôle de l'hospitalier, et Raphaël Hythlodée celui du Génois.

départ de prodigieuses découvertes scientifiques et industrielles. Dans la république solarienne, on verra des charrues marchant à la voile, des navires fendant les eaux sans mâts et sans rames; l'homme trouvera l'art de voler à travers les airs ; de discerner dans la profondeur des cieux les étoiles les plus éloignées; d'entendre le concert harmonieux des sphères célestes. Il atteindra une longévité inconnue dans notre société imparfaite. Sa vie pourra s'étendre jusqu'à deux siècles, grâce au calme et à la régularité de ses habitudes, et surtout aux remèdes merveilleux qu'il puisera dans la connaissance approfondie de l'astrologie. Pour comble de prodige, il découvrira l'art de se rajeunir, après chaque période de soixante-dix années. Toutes ces rêveries se compliquent encore des formules embrouillées d'une métaphysique abstruse.

Tels sont les réformateurs. Non contents de méconnaître les lois de la nature morale, ils font encore bon marché de celles du monde physique. Dans toutes les voies ouvertes à notre intelligence, ils s'abandonnent aux élans déréglés de leur imagination, au lieu de s'avancer d'un pas calme et sûr, appuyés sur l'expérience et le raisonnement. La même fougue qui les pousse à bouleverser l'ordre politique, les porte à renverser les données de la science, à s'égarer à la poursuite de vaines chimères. De même qu'ils s'efforcent, sans le savoir, de ramener les sociétés à la confusion des âges primitifs, ils tendent à rejeter l'esprit humain dans ces systèmes grandioses, mais hypothétiques, qui ont signalé l'enfance de la philosophie, et retardé si longtemps les progrès de nos connaissances.

Malgré la réputation que Campanella devait à d'autres ouvrages de pure philosophie, et aux longues persécutions

qu'il eut à subir pour avoir tenté d'arracher le royaume de Naples à la domination espagnole, sa *Cité du Soleil* passa inaperçue du siècle qui vit les Galilée, les Bacon et les Descartes, et fut ensevelie dans un juste oubli. Elle en a été tirée par les modernes utopistes qui se sont engagés dans la même voie; et certes, en la mettant en lumière, ils ont rendu moins service à leur cause qu'à celle des défenseurs de l'ordre social. La *Cité du Soleil*, en effet, est l'expression la plus complète, la plus radicale, la plus logique du système communiste, et cela précisément parce que son auteur, perdant complétement le sentiment du monde réel, habitué à vivre dans un milieu où régnait la communauté, a pu mieux que tout autre apercevoir et déduire les conséquences de ce principe d'organisation sociale, et reconnaître les conditions de son maintien. La promiscuité des sexes, un despotisme terrible et inquisitorial : tel est le dernier mot du communisme. On doit savoir gré à Campanella de l'avoir dit avec tant de franchise. Personne, du moins, ne pourra plus se tromper sur la portée et le résultat final de la doctrine qu'il a défendue.

CHAPITRE XIII.

LE COMMUNISME ET LE SOCIALISME AU XVIIIe SIÈCLE.

I.

Caractères généraux des écrivains de cette époque.

La doctrine de la communauté ne devait point manquer de défenseurs pendant ce XVIIIe siècle qui agita tous les problèmes philosophiques, politiques et sociaux, et qui épuisa toutes les témérités de l'intelligence. Ce siècle succédait en France à une période pendant laquelle le principe d'autorité en matière de croyances et l'absolutisme politique avaient régné sans contestation, et atteint, dans le bien comme dans le mal, l'apogée de leur développement. Il avait à accomplir une œuvre de destruction gigantesque. Il s'agissait de renverser tout un monde, de préparer l'avénement d'une société nouvelle. Il fallait écraser le fanatisme intolérant, briser la domination oppressive du clergé et de la noblesse, vaincre le despotisme des rois, extirper les monopoles et les priviléges, effacer les inégalités féodales et politiques, déraciner un nombre prodigieux de préjugés et d'abus. Malheureusement, les puissants ouvriers qui exécutèrent cette tâche immense dépassèrent

quelquefois le but ; ils enveloppèrent dans leurs anathèmes des principes destinés à survivre à l'ancien ordre de choses, et méconnurent des vérités éternelles, qu'ils avaient seulement à dégager d'un impur alliage. Leurs marteaux démolisseurs, en renversant les murs chancelants du vieil édifice, frappèrent trop souvent sur ces imposantes et inébranlables colonnes, qui devaient être réservées comme points d'appui de l'édifice nouveau.

Ce fut ainsi que les philosophes du dernier siècle, qui avaient à faire triompher le principe de la liberté des cultes, de l'inviolabilité de la conscience, méconnurent le sentiment religieux, et préconisèrent l'impiété et l'athéisme ; qu'en combattant les priviléges nobiliaires et cléricaux, ils allèrent jusqu'à proclamer l'égalité absolue ; qu'en flétrissant le despotisme, ils tendirent souvent à l'anarchie ; enfin, qu'en frappant les abus de la féodalité et du monopole, ils portèrent la main sur la propriété.

Parmi les écrivains du XVIII[e] siècle qui ont dirigé des attaques contre la propriété et montré des tendances communistes, on peut distinguer deux catégories : les uns adoptant franchement le principe de la communauté, le défendent avec conviction, et manifestent la plus entière confiance dans la possibilité de son application. Tels sont Morelly, auteur de la *Basiliade* et du *Code de la Nature*, et Mably. Les autres, et ce sont les plus nombreux, bien que continuant de se rattacher au principe de la propriété, se livrent à des déclamations contre l'ordre social auquel il sert de base, et posent imprudemment des prémisses qui aboutissent au communisme. J.-J. Rousseau, Helvétius, Diderot, Linguet, Necker, sont les plus éminents de ces écrivains, chez lesquels la justesse de la pensée n'ac-

compagne pas toujours l'éclat du style. Enfin, un homme qui devait jouer un rôle important dans la révolution française, Brissot-Warville, dirigea contre la propriété une attaque forcenée; mais il s'abstint de conclure, et ne proposa aucun principe nouveau pour remplacer celui qu'il s'efforçait de renverser.

II.

MORELLY. — MABLY.

Le Code de la Nature de Morelly. — Projet de législation d'une société communiste. — Mably répond aux physiocrates par ses *Doutes sur l'ordre naturel et essentiel des Sociétés.* — Il professe le communisme. — Il s'inspire de Lycurgue, de Platon et de la constitution des cités antiques.

Ce fut en 1753 que Morelly publia sous ce titre : *Les Iles flottantes ou la Basiliade,* un roman allégorique dans lequel il développait le tableau d'une société fondée sur la communauté des biens. Cette composition, que l'auteur appelait modestement « un poëme aussi nouveau par son sujet que par sa construction, dans lequel la vérité était revêtue de toutes les grâces de l'épopée[1], » fut vivement attaquée par les critiques du temps. Morelly répondit en 1755 par la publication du *Code de la Nature,* ouvrage dans lequel il résuma, sous une forme dogmatique, les doctrines qu'il avait mêlées dans son premier écrit au récit d'aventures imaginaires.

Morelly n'a rien ajouté au fond des idées développées

[1] *Code de la Nature,* page 1.

par Morus et Campanella; mais ce qui le distingue, ce sont les efforts qu'il a faits pour asseoir le système de la communauté sur une théorie morale et philosophique, pour réfuter les objections devant lesquelles ses devanciers étaient restés muets, enfin c'est la forme législative sous laquelle il a exposé le plan de la société régénérée.

C'est une vérité reconnue par les philosophes et les moralistes de tous les temps, que l'homme naît avec le sentiment de l'amour de soi, qui n'est autre chose au fond que l'instinct de conservation sans lequel ni l'individu, ni l'espèce ne pourraient subsister. Ce sentiment le porte à s'emparer des objets propres à satisfaire ses besoins ou ses désirs, à se faire sur la terre une place aussi large que possible. L'homme, s'il obéissait exclusivement à cette impulsion, deviendrait égoïste et envahisseur; mais la raison intervient pour en régler et modérer l'influence : elle reconnaît des lois supérieures aux appétits naturels. De là naissent la morale, la science du droit, qui tendent non pas à détruire l'amour de soi, mais à le contenir dans de justes limites, à opposer une barrière à ses excès.

D'après ce système, sanctionné par l'assentiment général, l'homme se trouve sollicité par deux forces contraires, l'une instinctive et spontanée, l'autre réfléchie et raisonnée. C'est l'antagonisme des passions et du devoir. Il dépend de notre liberté de choisir entre ces deux mobiles, et de notre option résulte le mérite ou le démérite de nos actes.

Du sentiment de l'amour de soi découlent encore deux tendances opposées. L'une porte l'homme à épargner sa peine, à éviter la fatigue; elle engendre l'indolence et la paresse; l'autre le pousse à rechercher la plus complète satisfaction de ses besoins, la plus grande somme de jouis-

sances. Celle-là seule peut mettre en jeu l'activité de ses facultés. Elle ne stimule suffisamment son énergie, que lorsqu'il est assuré de posséder exclusivement le fruit de ses travaux. C'est là une vérité aussi généralement admise que la première.

Or, ces deux principes sapent également le communisme par sa base. En effet, si l'amour de soi est l'un des éléments essentiels de la nature humaine, le communisme qui exige l'abdication de la personnalité, est contraire à cette nature, et ne peut subsister qu'à l'aide d'une compression systématique. Si les passions individuelles sont en état de lutte contre le droit et la morale, qui tendent à les régler, mais non à les détruire, ne réagiront-elles pas avec une indomptable énergie contre un état social qui prétend les supprimer? En supposant donc que l'on soit parvenu à fonder une société communiste, ne verra-t-on pas la propriété se reconstituer par une tendance irrésistible? Dès lors, à quoi bon préconiser la communauté, à quoi bon l'établir, si elle est fatalement destinée à périr sous les efforts du sentiment de la personnalité profondément enraciné dans le cœur de l'homme?

D'un autre côté, si l'aiguillon de la jouissance exclusive, le désir de la propriété peut seul stimuler l'activité productive, le communisme, qui anéantit ce mobile, conduit la société à la paresse, à la torpeur, à la misère. Pour entretenir dans son sein un reste de travail, il faut avoir recours à la contrainte légale, établir d'une part le despotisme, de l'autre la servitude.

Morelly sentit la difficulté. Pour la résoudre, il nia l'antagonisme de la passion et de la raison, il nia l'indolence naturelle de l'homme.

En conséquence, il proclama l'absurdité de notre morale, qui n'est fondée, selon lui, que sur des préjugés invétérés. Il déclara que tous les préceptes des moralistes anciens et modernes sont erronés et pernicieux. « Écoutez-les tous, « dit-il, ils vous poseront pour principe incontestable et « pour base de tous leurs systèmes, cette importante pro- « position : L'homme naît vicieux et méchant. Non, disent « quelques-uns, mais la situation où il se trouve dans « cette vie, la constitution même de son être l'exposent « inévitablement à devenir pervers. Tous prenant ceci à « la rigueur, aucun ne s'est imaginé qu'il en pouvait être « autrement; aucun ne s'est avisé qu'on pouvait proposer « et résoudre cet excellent problème : trouver une situation « dans laquelle il soit presque impossible que l'homme « soit dépravé ou méchant, ou du moins *minima de* « *malis*[1]. »

Morelly pose donc en principe que l'homme est bon en sortant des mains du Créateur; que ses passions sont légitimes dans leurs tendances. Ce sont, suivant lui, nos institutions vicieuses et compressives qui les exaspèrent et les rendent mauvaises. Notre triste morale et notre lugubre éducation sont cause de tout le mal. L'auteur poursuit de ses invectives et de ses sarcasmes les législateurs et les moralistes, qui, depuis six à sept mille ans, ont méconnu ces importantes et précieuses vérités. « Ces guides, « aussi aveugles que ceux qu'ils prétendaient conduire, « ont éteint tous les motifs d'affection qui devaient néces- « sairement faire le lien des forces de l'humanité..... Ils « ont allumé l'incendie d'une ardente cupidité : ils ont

[1] *Code de la Nature*, page 48.

« excité la faim, la voracité d'une avarice insatiable. Leurs « folles constitutions ont exposé l'homme au risque conti- « nuel de manquer de tout. Est-il étonnant que, pour « repousser ces dangers, les passions se soient embrasées « jusqu'à la fureur? Pouvaient-ils mieux s'y prendre pour « faire que cet animal dévorât sa propre espèce?... Que « naît-il de leurs travaux? De volumineux traités de mo- « rale et de politique qui, sous le titre de remèdes, recè- « lent des poisons. Beaucoup de ces ouvrages peuvent donc « s'intituler, les uns : L'art de rendre les hommes mé- « chants et pervers sous les plus spécieux prétextes, et à « l'aide même des plus beaux préceptes de probité et de « vertu ; l'étiquette des autres sera : Moyens de policer les « hommes par les règlements et les lois les plus propres à « les rendre féroces et barbares » (page 63).

Quel est donc le principe social qui doit remplacer l'ancienne organisation si contraire à la nature? C'est celui de l'unité indivisible du fonds de production. Sous l'empire de ce principe, l'homme développera ses sentiments naturels de bienveillance et de sociabilité, et ne connaîtra point les vices et les crimes qui naissent de l'égoïsme. » Le seul « vice que je connaisse dans l'univers, dit Morelly, est « l'avarice ; tous les autres, quelque nom qu'on leur donne, « ne sont que des tons, des degrés de celui-ci ; c'est le « Protée, le Mercure, la base, le véhicule de tous les vices. « Analysez la vanité, la fatuité, l'orgueil, l'ambition, la « fourberie, l'hypocrisie, le scélératisme ; décomposez de « même la plupart de nos vertus sophistiques, tout cela se « résout en ce subtil et pernicieux élément, le désir d'a- « voir ; vous le retrouverez au sein même du désintéresse- « ment.

« Or, cette peste universelle, l'intérêt particulier, cette « fièvre lente, cette étisie de toute société, aurait-elle pu « prendre où elle n'eût jamais trouvé non seulement d'ali- « ment, mais le moindre ferment dangereux?

« Je crois qu'on ne contestera pas l'évidence de cette « proposition: *Que là où il n'existerait aucune propriété,* « *il ne pourrait exister aucune de ses pernicieuses con-* « *séquences.* »

Abordant l'objection tirée de la nécessité du sentiment de l'intérêt personnel comme stimulant de l'énergie humaine, Morelly soutient que l'homme est naturellement actif; qu'un travail monotone et prolongé rebute seul son ardeur. « La paresse n'est engendrée que par les institu- « tions arbitraires, qui prétendent fixer pour quelques « hommes seulement, un état permanent de repos que l'on « nomme prospérité, fortune, et laisser aux autres le tra- « vail et la peine. Ces distinctions ont jeté les uns dans « l'oisiveté et la mollesse, et inspiré aux autres de l'aver- « sion et du dégoût pour des devoirs forcés » (page 79).

Les théories de Morelly ont cela de remarquable, qu'elles contiennent les principales idées invoquées depuis par le fondateur de l'école phalanstérienne. On y retrouve la réhabilitation des passions, qui n'est au fond que le fameux dogme de l'impeccabilité soutenu par les anabaptistes, le principe du travail attrayant, la condamnation des doctrines morales admises depuis l'origine des siècles par l'humanité. Les déclamations de Morelly contre la morale et l'état social fondé sur la propriété sont le type de ces grotesques emportements, de ces anathèmes excentriques auxquels se livre Fourier contre les préceptes de la tempérance et de la résignation, le système d'exploitation

morcelée, et la civilisation perfectible et perfectibilisante, comme il l'appelle.

La quatrième partie du livre est intitulée : « Modèle de « législation conforme aux intentions de la nature. » Elle contient les décrets organiques de la société communiste. Le premier est ainsi désigné : « Lois fondamentales et « sacrées qui couperaient racine aux vices et à tous les « maux d'une société. » Il ne se compose que de trois articles ; mais ces articles renferment tout le communisme. Les voici :

« 1° Rien dans la société n'appartiendra singulièrement « ni en propriété à personne, que les choses dont il fera un « usage actuel, soit pour ses besoins, ses plaisirs ou son « travail journalier. »

« 2° Tout citoyen sera homme public, sustenté et entre- « tenu aux dépens du public. »

« 3° Tout citoyen contribuera pour sa part à l'utilité « publique, selon ses forces, ses talents et son âge ; c'est « sur cela que seront réglés ses devoirs, conformément aux « lois distributives. »

Voilà le principe de M. Louis Blanc : les droits sont proportionnels aux besoins, les devoirs aux facultés.

Les lois distributives ou économiques établissent un mode de répartition des produits semblable à celui de l'*Utopie*. Elles divisent la nation en familles, tribus, cités et provinces. Afin d'éviter l'accumulation, elles interdisent aux citoyens la vente et l'échange, ces contrats que la législation romaine, si fortement empreinte d'un caractère national et exceptionnel, considérait cependant comme les liens essentiels du genre humain, et protégeait même en faveur de l'étranger, de l'ennemi.

La loi agraire établit une espèce de conscription agricole: Tout citoyen, sans exception, depuis vingt ans jusqu'à vingt-cinq, est obligé d'exercer l'agriculture.

La loi édile règle le plan des cités communistes, la disposition des quartiers, des bâtiments d'habitation et d'exploitation, l'établissement des hôpitaux, des asiles pour la vieillesse, et des prisons pour les malfaiteurs, car il y a des prisons sous le règne de la nature.

D'autres décrets organisent le travail et la hiérarchie des fonctions industrielles, établissent l'uniformité et la simplicité des vêtements (lois de police, lois somptuaires).

Morelly, par la même inconséquence que Morus, admet le mariage et la famille. Aux termes des « lois conjugales « qui préviendront toute débauche, » tout citoyen devra se marier, sitôt l'âge nubile accompli. Le célibat ne sera permis à personne qu'après l'âge de quarante ans. Le divorce pourra être autorisé après dix ans de mariage. Des lois d'éducation préviennent les suites de l'aveugle indulgence des pères pour leur progéniture. Les mères doivent allaiter elles-mêmes leurs enfants et ne peuvent s'en dispenser que pour cause de santé dûment prouvée. A l'âge de cinq ans, tous les enfants de l'un et l'autre sexe sont soumis à une éducation commune, dans un vaste gymnase. Les pères et les mères de famille remplissent à tour de rôle les fonctions d'instituteurs; ils sont relevés tous les cinq jours. A dix ans, les enfants passent dans les ateliers où ils reçoivent l'instruction professionnelle.

« Les maîtres et maîtresses, ainsi que les chefs de « profession, joindront aux exercices mécaniques les in- « structions morales. On attendra que l'idée de la Divi- « nité naisse spontanément chez les enfants, par suite du

« développement naturel de la raison. On se gardera bien « de leur donner de cet être ineffable aucune idée vague, « et de prétendre leur en expliquer la nature par des « termes vides de sens. On leur dira tout nûment que « l'auteur de l'univers ne peut être connu que par ses « ouvrages, qui ne l'annoncent que comme un être infi- « niment bon et sage, mais qu'on ne peut comparer à « rien de mortel. On fera connaître aux jeunes gens que « les sentiments de sociabilité qui sont dans l'homme, « sont les seuls oracles des intentions de la Divinité » (page 171).

« Tous les préceptes, toutes les maximes, toutes les « réflexions morales seront déduits des lois fondamen- « tales et sacrées, et toujours relativement à l'union et à « la tendresse sociale.

« Les magistrats veilleront avec soin à ce que les lois « et règlements pour l'éducation des enfants soient par- « tout exactement observés, et surtout à ce que les dé- « fauts de l'enfance qui pourraient tendre à l'esprit de « propriété soient sagement corrigés et prévenus. Ils « empêcheront aussi que l'esprit ne soit imbu dans le « bas âge d'aucune fable, conte ou fiction ridicule » (page 172).

Un fait qui mérite d'être signalé, c'est que le plan d'é- ducation proposé par Morelly, renferme les principales idées que Rousseau développa dans l'*Émile*. L'allaitement des enfants par leurs mères; le silence gardé à l'égard du jeune âge sur la notion de la Divinité; la religion réduite à un étroit déisme; la proscription de ces fictions ingé- nieuses, qui font les délices de l'enfance, sont, en effet, les bases du système soutenu avec tant d'éclat par Jean-

Jacques, sept ans après la publication du *Code de la Nature*[1].

Comme presque tous les communistes, Morelly a horreur des hautes spéculations philosophiques. Il trace donc des « lois des études qui empêcheront les égarements de « l'esprit humain et toute rêverie transcendante[2]. » Voici à quoi se réduisent, sous le règne de la communauté, la morale et la métaphysique.

« Il n'y aura absolument point d'autre philosophie mo- « rale que sur le plan et le système des lois; les observa- « tions et les préceptes de cette science n'appuieront que « sur l'utilité et la sagesse de ces lois....

« Toute métaphysique se réduira à ce qui a été précé- « demment dit de la Divinité. A l'égard de l'homme, on « ajoutera qu'il est doué d'une raison destinée à le rendre « sociable; que la nature de ses facultés, ainsi que les « principes naturels de leurs opérations, nous sont incon- « nus; qu'il n'y a que les procédés de cette raison qui « puissent être suivis et observés par une attention ré- « fléchie de cette même faculté; que nous ignorons ce qui « est en nous la base et le soutien de cette faculté, comme « nous ignorons ce que devient ce principe au trépas : on « dira que, peut-être ce principe intelligent subsiste-t-il « encore après la vie, mais qu'il est inutile de chercher à « connaître un état sur lequel l'auteur de la nature ne « nous instruit par aucun phénomène : telles seront les « limites prescrites à ces spéculations.

« Il y aura une espèce de code public de toutes les

[1] Le *Code de la Nature* parut en 1755; l'*Émile* en 1762.

[2] Id., 4e partie, p. 173.

« sciences, dans lequel on n'ajoutera rien à la métaphy-
« sique ni à la morale, au delà des bornes prescrites par
« les lois : on y joindra seulement les découvertes physi-
« ques, mathématiques ou mécaniques, confirmées par
« l'expérience et le raisonnement. »

Ainsi, le législateur du communisme relègue l'idée de Dieu dans les profondeurs de l'inconnu, et réduit l'immortalité de l'âme à une simple possibilité, dont il est inutile de se préoccuper. Il interdit à l'homme les plus nobles études, et enchaîne son intelligence aux choses de la terre. Tous les despotismes se ressemblent : la communauté, comme l'empire du sabre, supprime l'académie des sciences morales et politiques.

Morelly règle par un décret spécial la forme du gouvernement de la société communiste. Elle repose sur un système de roulement qui investit chacun à son tour des fonctions publiques. Chaque famille donne alternativement un chef à la tribu dont elle fait partie. Ce chef est à vie. Les cités sont gouvernées par un sénat composé de tous les pères de famille âgés de plus de cinquante ans, et par un magistrat annuel investi du pouvoir exécutif. Les chefs de tribu sont revêtus successivement de cette magistrature. Chaque cité donne à son tour un chef annuel à sa province, et chaque province donne de même un chef à vie à tout l'État.

Il y a un sénat suprême de la nation, annuellement composé de deux ou de plusieurs députés du sénat de chaque cité; chaque membre de ces derniers sénats est député à son tour.

A côté des sénats municipaux, il y a des conseils composés des chefs de famille n'ayant pas atteint l'âge séna-

torial. Un conseil suprême, recruté parmi les conseils particuliers, par le même mode que le sénat national, siége auprès de celui-ci. Ces conseils n'ont que voix consultative.

Le pouvoir des sénats est borné à la confection des règlements relatifs à l'exécution des lois. Ces lois, étant le *nec plus ultrà* de la perfection, enchaînent à tout jamais les générations futures. Il est défendu, sous les peines les plus sévères, de les changer. On voit que le législateur met de côté toute fausse modestie.

Telle est cette bizarre constitution qui livre le pouvoir au hasard de la longévité, et place le despotisme de la loi sous la sauve-garde d'une anarchie organisée.

Morelly couronne son œuvre par des lois pénales « aussi « peu nombreuses que les prévarications, aussi douces « qu'efficaces. » Les fautes graves sont punies par la réclusion dans des prisons cellulaires, bâties au milieu d'affreuses solitudes et hérissées de grilles impénétrables. Le meurtrier et tout citoyen, quel que soit son rang, qui aurait tenté par cabale ou autrement « d'abolir les lois « sacrées pour introduire la détestable propriété, » après avoir été convaincu et jugé par le sénat suprême, « sera « enfermé pour toute sa vie, comme fou furieux et ennemi « de l'humanité, dans une caverne bâtie, comme il a été « dit Loi Édile XI [1], dans le lieu des sépultures publi- « ques. Son nom sera pour toujours effacé du dénombre-

[1] Loi Édile XI. — Près de la prison sera le champ de la sépulture, environné de murailles, dans lequel seront séparément bâties, de très forte maçonnerie, des espèces de cavernes assez spacieuses et fortement grillées, pour y renfermer à perpétuité, et servir ensuite de tombeaux aux citoyens qui auront mérité de mourir civilement, c'est-à-dire d'être pour toujours séparés de la société.

« ment des citoyens ; ses enfants et toute sa famille quitte-
« ront ce nom, et seront séparément incorporés dans d'au-
« tres tribus, cités ou provinces. »

Les condamnés n'ont point de rémission à attendre. Le droit de grâce et de commutation est proscrit.

Le lecteur aura sans doute été frappé des prodigieuses inconséquences de Morelly. Dans la partie dogmatique de son livre, il pose en principe la bonté naturelle de l'homme, la légitimité de ses passions. Il attribue tous les crimes, tous les vices, à l'infâme propriété qui sert de base à nos institutions sociales. Un tel principe aboutit logiquement, sous l'empire de la communauté, qui doit tarir la source du mal moral, à l'abolition de toute contrainte, de toute loi pénale, à l'impeccabilité et à l'anarchie des anabaptistes, a l'irresponsabilité humaine proclamée par Owen. Et voilà que Morelly inflige des châtiments, bâtit des cachots, comme sous le règne de notre détestable civilisation ! Ce n'est pas tout. Il déclare que la communauté est l'état le plus conforme à la nature, la source de toute béatitude. Ce régime doit donc se maintenir de lui-même, au bruit des chants d'allégresse de ses bienheureux adeptes. Cependant son législateur invente, pour en assurer la durée, des supplices sans nom !

C'est que la vérité, en vain méconnue, se fait jour au travers des sophismes ; le raisonnement ne peut complétement étouffer la raison. Quand ils approchent de la pratique, les communistes sont forcés, pour peu qu'ils aient conservé le sentiment de la réalité, de donner des démentis à leurs propres théories, de reconnaître la nécessité de la répression, et l'impuissance de la communauté à se défendre contre le sentiment de la personnalité humaine. Ils

inscrivent sur le fronton de leur édifice la maxime que Rabelais met sur la porte de l'abbaye de Thélème :

FAY CE QUE VOULDRAS ;

mais ils placent, dans ses profondeurs, des sépulcres pour y enterrer vivants ceux qui ne goûtent pas le bonheur tel qu'ils le comprennent.

Malgré ces contradictions, Morelly n'en est pas moins convaincu de l'excellence de ses lois et de sa doctrine. Dans une préface sentencieuse, il déploie toute l'outrecuidance propre aux réformateurs communistes et socialistes. Voici ce curieux morceau :

« *Non est mora longa.....* (Horace). Qu'on lise ce livre « ou non, peu m'importe ; mais, si on le lit, il faut achever avant toute contestation. Je ne veux point d'au-« dience à demi ni de juge prévenu ; il faut, pour m'en-« tendre, quitter ses plus chers préjugés ; laissez un in-« stant tomber ce voile, vous apercevrez avec horreur la « source de tous maux, de tous crimes, là même où vous « prétendez puiser la sagesse. Vous verrez avec évidence « les plus simples et les plus belles leçons de la nature « perpétuellement contredites par la morale et la politi-« que vulgaire. Si, le cœur et l'esprit fascinés de leurs « dogmes, vous ne voulez ni ne pouvez en sentir les ab-« surdités, je vous laisse au torrent de l'erreur. *Qui vult* « *decipi, decipiatur.* »

Le digne pendant de cette préface, c'est l'hymne de triomphe par lequel M. Proudhon clôt son premier *Mémoire*, et s'applaudit d'avoir porté le coup mortel à la propriété.

Nous avons exposé avec détail le *Code de la Nature.*

C'est que ce livre est un écrit capital, et la source d'où découlent immédiatement le communisme et le socialisme du siècle présent. C'est de lui que s'inspirèrent Babeuf et ses complices; c'est à lui que M. Louis Blanc rattache cette prétendue école de la fraternité [1] qui, pendant le XVIIIe siècle et la révolution française, aurait lutté, selon cet écrivain, contre les tendances égoïstes de la bourgeoisie; c'est par lui que l'*Organisation du travail* et le *Voyage en Icarie* se relient à l'*Utopie* de Morus.

Mably, plus connu par ses travaux historiques que par ses élucubrations socialistes, est, après Morelly, celui des écrivains du XVIIIe siècle qui a le plus nettement formulé les principes du communisme. C'est dans l'ouvrage intitulé *Doutes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés*, publié en 1768, que cet écrivain invoque pour la première fois l'hypothèse de la communauté. Il répondait au livre fameux dans lequel Mercier de la Rivière développait, sous le titre d'*Ordre naturel et essentiel des sociétés*, les théories de l'école économique de Quesnay. Mercier professait, avec la plupart des physiocrates, les maximes du despotisme. « Il est physiquement impossi-
« ble, disait-il, qu'il puisse subsister un autre gouverne-
« ment que celui d'un seul. Qui est-ce qui ne voit pas, qui
« est-ce qui ne sent pas que l'homme est formé pour être
« gouverné par une autorité despotique? Par cela seul que
« l'homme est destiné à vivre en société, il est destiné à
« vivre sous le despotisme. — Cette forme de gouverne-
« ment est la seule qui puisse procurer à la société son meil-

[1] Voir M. Louis Blanc, *Histoire de la Révolution française*, tome I, page 533.

« leur état possible [1]. » Mercier proposait donc comme type d'une société parfaite l'empire de la Chine, où la propriété foncière se perpétue et l'agriculture fleurit à l'ombre du pouvoir absolu [2].

A une exagération, Mably oppose une autre exagération; à une fausse conséquence tirée du principe de la propriété, il réplique par la négation de ce principe. Pour établir que la propriété n'est pas le fondement nécessaire de la société, il cite l'exemple de Sparte, où la république donnait à chaque citoyen une certaine quantité de terre dont il n'était qu'usufruitier; celui du Paraguay, où les jésuites avaient formé une société dans laquelle tous les biens étaient communs. « Là, dit-il, chaque habitant est « destiné, suivant ses talents, ses forces et son âge, à une « fonction utile, et l'État propriétaire de tout, distribue « aux particuliers les choses dont ils ont besoin..... On « dit, il est vrai, que les jésuites ont tourné à leur avan- « tage tous les profits de la république, et qu'ils n'ont « songé qu'à se faire des esclaves qu'ils abrutissent sous « le joug d'une dévotion superstitieuse. Mais si, se bornant « à être missionnaires, et à donner des mœurs aux In- « diens, ils leur eussent appris à se gouverner eux-mêmes, « et à se faire des magistrats qui seraient les économes de « la république, qui ne désirerait de vivre dans cette so- « ciété platonicienne[3]? »

Les deux exemples de Mably sont également malheureux. Le premier repose sur une fausse appréciation des

[1] *Ordre naturel et essentiel des Sociétés*, t. I, p. 199, 280 et 281.

[2] *Éphémérides du Citoyen*. Année 1767, t. III, IV, V et VI.

[3] *Doutes sur l'ordre naturel et essentiel des Sociétés*, lettre Ire, pages 8 et 9; édition de La Haye, 1768.

institutions de Lycurgue : Mably perd de vue que tout le système spartiate avait pour base l'esclavage des Ilotes [1]. Le second montre la communauté compagne de l'abrutissement et de la servitude, et se réduit à une hypothèse qui est justement le point en litige. Mably n'est pas mieux fondé quand il invoque, à l'appui de son opinion, l'existence des communautés religieuses.

Cet écrivain reproduit les arguments développés contre la propriété par Morus, Campanella et Morelly. « Dès que « nous avons eu le malheur d'imaginer des propriétés fon- « cières et des conditions différentes, dit-il, l'avarice, « l'ambition, la vanité, l'envie et la jalousie devaient se « placer dans nos cœurs pour les déchirer, et s'emparer « du gouvernement des États, pour les tyranniser. Éta- « blissez la communauté des biens, et rien n'est ensuite « plus aisé que d'établir l'égalité des conditions, et d'af- « fermir sur ce double fondement le bonheur des hommes [2]. « Peut-on douter sérieusement que dans une société où « l'avarice, la vanité et l'ambition seraient inconnues, le « dernier des citoyens ne fût plus heureux que ne le sont « aujourd'hui nos propriétaires les plus riches ? » (page 16).

Mais la question est précisément de savoir si la propriété est la cause des passions humaines, ou si, au contraire, ces passions ne préexistent pas à la propriété, ne sont pas inhérentes à notre organisation.

« Que je crains, dit ailleurs Mably, que votre ordre « naturel ne soit contre nature ! Dès que je vois la pro- « priété foncière établie, je vois des fortunes inégales, et

[1] Voir le chapitre II de cet ouvrage, sur le communisme à Sparte.
[2] *Doutes sur l'ordre naturel*, lettre Ire, p. 21 et 22.

« de ces fortunes disproportionnées, ne doit-il pas résulter « des intérêts différents et opposés, tous les vices de la ri« chesse, tous les vices de la pauvreté, l'abrutissement des « esprits, la corruption des mœurs civiles ?... Ouvrez tou« tes les histoires, vous verrez que tous les peuples ont « été tourmentés par cette inégalité de fortune. Des ci« toyens, fiers de leurs richesses, ont dédaigné de regar« der comme leurs égaux des hommes condamnés au tra« vail pour vivre; sur-le-champ, vous voyez naître des « gouvernements injustes et tyranniques, des lois partiales « et oppressives, et, pour tout dire en un mot, cette foule « de calamités sous lesquelles les peuples gémissent. Voilà « le tableau que présente l'histoire de toutes les nations ; je « vous défie de remonter jusqu'à la première source de ce « désordre, et de ne la pas trouver dans la propriété fon« cière (pages 12 et 13)... Je ne puis donc consentir que la « propriété foncière soit d'une nécessité physique. La na« ture, au lieu d'être notre mère, serait notre marâtre si « elle nous eût condamnés à faire cet établissement perni« cieux » (page 32).

Dans le premier livre de son *Traité de la Législation*, publié en 1776, et dans celui *des Droits et des Devoirs du citoyen*, Mably consacre de nouveau l'excellence de la communauté.

A l'objection qui présente l'intérêt personnel comme le stimulant nécessaire de la production, il répond, avec Campanella et Morelly, par les doctrines du dévouement et du travail attrayant. « Je sais, dit-il, tout ce que la pro« priété inspire d'ardeur et de goût pour le travail; mais « si, dans notre corruption, nous ne connaissons plus que « ce ressort capable de nous mouvoir, ne nous trompons

« pas jusqu'au point de croire que rien n'y puisse suppléer.
« Les hommes n'ont-ils qu'une passion? L'amour de la
« gloire et de la considération, si je savais le remuer, ne
« deviendrait-il pas aussi actif que l'avarice dont il n'au-
« rait aucun des inconvénients? Ne voyez-vous pas l'es-
« pèce humaine s'ennoblir sous cette législation, et trouver
« sans peine un bonheur que notre cupidité, notre orgueil
« et notre mollesse recherchée nous promettent inutile-
« ment? Il n'a tenu qu'aux hommes de réaliser cette chi-
« mère de l'âge d'or[1].

«..... Le travail qui accable les laboureurs ne serait
« qu'un amusement délicieux si tous les hommes le parta-
« geaient[2]. »

Mably continue à invoquer, dans ses ouvrages, l'exemple de Sparte, qui prouve, selon lui, que nous ne pouvons trouver le bonheur hors de la communauté des biens, et qu'il faut voir dans la propriété, la première cause de l'inégalité des conditions, et, par conséquent, de tous nos maux[3].

Cependant, comme Platon, Mably n'ose pas proposer l'application immédiate et complète de l'égalité absolue et de la communauté. Faut-il rétablir l'égalité des conditions? avait dit Mercier de la Rivière? — Non. — « C'est aussi
« mon sentiment, répond de son côté Mably. Le mal est
« aujourd'hui trop invétéré pour espérer de le guérir[4]. »

Mais, en s'exprimant ainsi, Mably n'entend nullement renoncer à ses théories communistes, il en maintient tou-

[1] *Traité des Droits et des Devoirs*, chap. IV.
[2] *Traité de la Législation* ou *Principes des lois*, liv. I, chap. I.
[3] Id., liv. I.
Doutes sur l'ordre naturel et essentiel des Sociétés, p. 24.

jours l'excellence, et n'attribue les obstacles qui s'opposent à leur réalisation, qu'aux préjugés enracinés de notre éducation, à l'orgueil et à l'avarice des grands et des riches. Désespérant de vaincre la propriété de vive force, de l'écraser d'un seul coup, il affecte pour elle certains ménagements. La propriété, dit-il, étant devenue un fait général, il faut la respecter et se borner à l'épurer. Mably recherche donc une organisation sociale qui, sans détruire complétement la propriété individuelle, « préparera les ci« toyens d'un État corrompu à se rapprocher des lois de « la nature[1]. » Il consacre à cette recherche les trois derniers livres de son *Traité de la Législation*. Ce prétendu respect pour la propriété n'est, comme on va le voir, qu'une ruse pour la frapper plus sûrement. Le communisme, personnifié dans Mably, la prend en traître. On peut lui appliquer ce vers célèbre :

> « J'embrasse mon rival, mais c'est pour l'étouffer. »

Mably s'attache à retracer le « caractère des lois nécessaires pour réprimer l'avarice, ou prévenir du moins une partie des maux qu'elle produit, dans les États où la propriété est connue[2]. » Il fait un éloge emphatique de la pauvreté, de la frugalité des républiques anciennes, et se livre à de fastidieuses amplifications sur le thème de la prosopopée de Fabricius. Ce sont les institutions de Sparte qui excitent surtout son enthousiasme. Faut-il citer une autorité sans réplique? Il invoque le grand nom de Lycur-

[1] *Traité de la Législation*, liv. III.
[2] Id., liv. II, chap. II.

gue, partout et toujours Lycurgue. La *République* et le *Traité des Lois de Platon* sont aussi l'une des sources où il puise ses inspirations. A vrai dire, son livre n'est qu'un commentaire ampoulé de la constitution de Lacédémone et des ouvrages politiques du philosophe de l'Académie.

Ainsi que son devancier athénien, Mably proclame la nécessité de limiter les fortunes. On devra faire des lois agraires, pour fixer le maximum des terres que chaque citoyen pourra posséder; des lois sur les successions, pour empêcher les biens de passer d'une famille dans une autre. On supprimera le droit de tester; on proscrira le commerce et la finance. Des lois somptuaires imposeront une rigoureuse simplicité. Mably ne laisse point échapper cette occasion de débiter, contre le luxe et les arts, ces déclamations si familières à son siècle. Il n'est point partisan des grands États modernes; il voudrait revenir au système des cités antiques, plus favorable, selon lui, à la liberté et à la vertu.

Tous les enfants recevront une éducation égale et commune. Quant aux femmes, il faudra en faire des hommes, comme à Sparte, ou les condamner à la retraite. Mably reproche à Platon d'avoir voulu les rendre communes. Il ne comprend point la nécessité logique par laquelle ce philosophe a été conduit à ce résultat.

La république ne souffrira point d'athées. Elle imposera à tous la croyance à l'Être suprême. Mably fait l'éloge du catholicisme et préconise l'alliance de la religion et de la philosophie.

Les trois derniers livres du *Traité de la Législation* de Mably, dont nous venons de tracer une rapide analyse, sont inspirés par la même pensée qui porta Platon à écrire

le *Livre des Lois.* Pour Mably, comme pour Platon, la limitation des fortunes, la prohibition des arts, de l'industrie et du commerce, ne constituent qu'un état social imparfait et transitoire. La communauté seule réalise, à leurs yeux, l'idéal de la perfection; seule elle permet d'établir cette égalité absolue des conditions qui est l'objet de leurs vœux. Ainsi, le système du *Livre des Lois*, reproduit par Mably et par d'autres écrivains de la même école, n'est qu'un acheminement vers la communauté, un moyen d'affaiblir le prinoipe de la propriété, pour arriver à sa suppression définitive. Les socialistes égalitaires, qui réclament des lois restrictives de la propriété et de l'hérédité, la limitation des fortunes, la suppression du droit de tester, les impôts progressifs et somptuaires, se rattachent tous au second Traité politique de Platon, de même que les communistes sont issus du *Livre de la République.* Mais parmi ces partisans de l'égalité, il en est beaucoup qui, tout en suivant la grand'route du communisme, se flattent de n'y point aboutir. Cette prétention ne prouve que le peu d'étendue de leur esprit. Les grands maîtres du socialisme, qu'ils copient servilement, ont eu plus de longueur de vue et plus de franchise. Ils n'ont pas hésité à montrer dans le communisme le terme inévitable des institutions qu'ils proposaient pour restreindre la propriété. Nous verrons que cette conclusion des théories égalitaires n'a pas échappé à la logique des partis qui, dans la pratique, ne s'arrêtent point aux capitulations de conscience de quelques rêveurs inconséquents.

III.

ROUSSEAU.

Il condamne et justifie tour à tour la civilisation. — Il ne conçoit pas la société sans la propriété. — Il se rattache aux théories égalitaires du *Livre des Lois*. — Erreurs où l'entraîne son admiration pour les républiques anciennes. — La plupart de ses contemporains les partagent. — Imprudentes déclamations de Necker et de Linguet.

Parmi les écrivains du XVIIIe siècle, J.-J. Rousseau est celui qui a donné la plus puissante impulsion à ce mouvement intellectuel d'où est issue la révolution française, et qui nous agite encore aujourd'hui. Ses ouvrages, singulier mélange de brillantes vérités et de graves erreurs, de nobles inspirations et de déplorables paradoxes, sont un arsenal dans lequel les doctrines les plus fausses et les plus funestes, comme les plus pures et les plus utiles, trouvent également des armes. L'une des questions sur lesquelles Rousseau a été le plus souvent invoqué est celle de la propriété. Les communistes modernes, cherchant partout des autorités à l'appui de leur système, se sont efforcés de l'enrôler sous leur bannière[1]. Cependant, l'étude attentive de ses écrits prouve que, loin d'être partisan de la commu-

[1] MM. Cabet, *Voyage en Icarie*. — Villegardelle, *Histoire des Idées sociales avant la Révolution française*.

nauté, Rousseau ne comprend point la société sans la propriété, que société et propriété sont, dans son esprit, deux termes pour ainsi dire identiques.

Les ouvrages de Rousseau présentent deux ordres d'idées distincts et contradictoires. Tantôt il prononce anathème contre la société, il préconise un prétendu état de nature dans lequel l'homme, livré au seul instinct, aurait mené une existence purement bestiale; il maudit le jour où l'espèce humaine sortit des forêts pour former le premier établissement fixe, et où sa curiosité, aidée par l'invention des langues, donna naissance aux arts et aux sciences, sources de malheurs et de corruption. Tantôt, au contraire, Rousseau accepte la société comme un fait inévitable, et rapporte à son institution le développement des plus nobles attributs de l'humanité; il recherche les conditions du pacte fondamental sur lequel elle repose suivant lui, et les règles légitimes de son administration; il trace les préceptes qui doivent diriger l'éducation de l'homme destiné à vivre sous l'empire des lois sociales, et former l'âme du citoyen.

C'est surtout dans le discours sur l'origine de l'inégalité que Rousseau a exhalé ses colères contre la société. Écoutons-le :

« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de « dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples « pour le croire, fut le vrai fondateur de la société ci- « vile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de « misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre « humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le « fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écou- « ter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez

« que *les fruits sont à tous, et que la terre n'est à per-*
« *sonne*[1]. »

Dans ce passage célèbre, Rousseau établit le rapport intime qui existe entre la propriété et la société elle-même. Il résume en une phrase énergique le principe de la communauté; mais il ne veut parler que de cette communauté primitive et sans règles, qui règne entre des sauvages errants au sein des forêts. Pour lui, la communauté n'est que la négation de toute société.

Ce n'est donc point la propriété seulement que Rousseau poursuit de ses attaques, c'est la société, c'est la civilisation elle-même, dont la propriété est à ses yeux la base nécessaire. Il n'isole point ces deux idées l'une de l'autre; il ne prétend point que l'on puisse détruire la propriété et constituer un nouvel ordre social fondé sur l'indivisibilité du fonds de production, ce qui est le caractère distinctif de la doctrine communiste. Il se borne à gémir sur les maux inévitables qu'entraîne, pour l'humanité, le passage du prétendu état de nature à l'état civil, sur les misères au prix desquelles l'homme achète le développement de son intelligence et la connaissance du bien et du mal moral.

Là est l'originalité de Rousseau; il ne fait point une théorie; il ne conclut point à un changement radical des bases de la société. Il pousse un cri de désespoir, il adresse une plainte amère à cette puissance inexorable qui a fait de si dures conditions d'existence à notre espèce. Alors il trace le sombre tableau de la destinée humaine; il déve-

[1] *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 2e partie, au commencement.

loppe, dans des pages pleines d'éloquence, ses griefs contre cette civilisation que nous impose une irrésistible fatalité. C'est par là qu'il se rapproche des socialistes modernes, bien que ses critiques soient inspirées par une pensée toute différente.

Qu'on relise la deuxième partie du discours sur l'origine de l'inégalité et surtout la note neuvième à la suite de ce discours, et l'on y trouvera, formulés dans un admirable style, la plupart des reproches que nous entendons journellement adresser à l'ordre social. Rousseau impute à la civilisation la dépravation de l'homme, créé bon par la nature. C'est, suivant lui, la société qui fait naître entre les individus des intérêts opposés et des haines réciproques. « Il n'y a peut-être pas, dit-il, un homme aisé à qui des « héritiers avides, et souvent ses propres enfants, ne sou- « haitent la mort en secret; pas un vaisseau en mer dont « le naufrage ne fût une bonne nouvelle pour quelque « négociant; pas une maison qu'un débiteur ne voulût « voir brûler avec tous les papiers qu'elle contient; pas « un peuple qui ne se réjouisse des désastres de ses voisins... « Les calamités publiques font l'attente et l'espoir d'une « multitude de particuliers. Les uns veulent des maladies, « d'autres la mortalité, d'autre la guerre, d'autre la fa- « mine[1]. » Il expose ensuite les effets désastreux du travail excessif des pauvres et de la mollesse des riches, des fraudes et des falsifications commerciales. Il met sur le

[1] *Discours sur l'origine de l'inégalité*, note 9, page 120, édition de Rey, Amsterdam, 1772. — On peut comparer ce morceau à un passage de Fourier, cité par M. L. Reybaud, *Études sur les Réformateurs*, t. I, p. 340, édition Charpentier. Fourier n'a fait que reproduire, en la développant, l'idée de Rousseau.

compte de la propriété établie, et par conséquent de la société, les assassinats, les vols, les empoisonnements et la cruelle nécessité des peines. Enfin, il semble deviner Malthus, et combat par avance les doctrines qui cherchent, dans la contrainte morale, un préservatif contre l'excès de la population. « Combien de moyens honteux, s'écrie-« t-il, d'empêcher la naissance des hommes et de tromper « la nature!..... Que serait-ce si j'entreprenais de montrer « l'espèce humaine attaquée dans sa source même, et « jusque dans le plus saint de tous les liens, où l'on n'ose « plus écouter la nature qu'après avoir consulté la fortune, « et où le désordre civil, confondant les vertus et les vices, « la continence devient une précaution criminelle, et le « refus de donner la vie à son semblable, un acte d'huma-« nité? » M. Proudhon, attaquant, dans son premier *Mémoire sur la Propriété*, les théories du célèbre économiste anglais, a-t-il fait autre chose que répéter, en termes cyniques, ces idées que Rousseau a su du moins rendre tolérables par l'élégance et la chasteté de l'expression.

Après ces amères critiques de la société et de la propriété, identifiées l'une avec l'autre, frappées des mêmes coups, quelle va donc être la conclusion de Rousseau? La voici :

« Quoi donc! faut-il détruire la société, anéantir le tien « et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les « ours? Conséquence à la manière de mes adversaires, que « j'aime autant prévenir que de leur laisser la honte de la « tirer. O vous à qui la voix céleste ne s'est pas fait en-« tendre, et qui ne reconnaissez pour votre esprit d'autre « destination que d'achever en paix cette courte vie; vous « qui pouvez laisser au milieu des villes vos funestes ac-

« quisitions, vos esprits inquiets, vos cœurs corrompus « et vos désirs effrénés, reprenez, puisqu'il dépend de « vous, votre antique et première innocence, allez dans les « bois perdre la vue et la mémoire des crimes de vos con- « temporains, et ne craignez point d'avilir votre espèce « en renonçant à ses vices. Quant aux hommes sembla- « bles à moi, dont les passions ont détruit pour toujours « l'originelle simplicité, qui ne peuvent plus se nourrir « d'herbe et de gland ni se passer de lois et de chefs ; ceux « qui furent honorés dans leur premier père de leçons sur- « naturelles ; ceux qui verront dans l'intention de donner « d'abord aux actions humaines une moralité qu'elles « n'eussent de longtemps acquise, la raison d'un précepte « indifférent par lui-même et inexplicable dans tout autre « système; ceux en un mot qui sont convaincus que la voix « divine appela tout le genre humain aux lumières et au « bonheur des célestes intelligences : tous ceux-là tâche- « ront, par l'exercice des vertus qu'ils s'obligent à prati- « quer en apprenant à les connaître, de mériter le prix « éternel qu'ils en doivent attendre. Ils respecteront les « sacrés liens des sociétés dont ils sont les membres ; ils « aimeront leurs semblables et les serviront de tout leur « pouvoir ; ils obéiront scrupuleusement aux lois et aux « hommes qui en sont les auteurs et les ministres ; ils ho- « noreront surtout les bons et sages princes qui sauront « prévenir, guérir ou pallier cette foule d'abus et de maux « toujours prêts à nous accabler. Ils animeront le zèle de « ces dignes chefs, en leur montrant sans crainte et sans « flatterie la grandeur de leur tâche et la rigueur de leurs « devoirs[1]... »

[1] *Origine de l'inégalité*, note 9, p. 126 et 127.

Ainsi, Rousseau, après avoir maudit la société et la propriété, déclare que l'on ne peut songer à les abolir ; il leur attribue une divine origine ; il voit en elles la source de la moralité des actions humaines, l'indice et la condition de destinées supérieures à cette vie terrestre. A vous, matérialistes, à vous, hommes sans croyances, de retourner, si bon vous semble, à la primitive barbarie, de travailler à la destruction de la société. Aux hommes vraiment dignes de ce nom, à ceux qui croient à une autre vie, à un Dieu juste dispensateur des peines et des récompenses, il appartient d'élever la dignité de leur nature par le culte des vertus sociales. Voilà le langage de Rousseau [1].

Dès lors, ces mordantes satires de la société, que sont-elles, sinon le cri d'une âme blessée, l'expression hyperbolique de l'indignation qu'inspire à une haute intelligence le spectacle de la corruption humaine, un effort violent tenté pour ramener les hommes à ces principes de morale sans lesquels aucune société, quel qu'en soit le mode d'organisation, ne saurait subsister? Pourrait-on oublier d'ailleurs à quel siècle s'adressait Rousseau ? C'était au milieu des honteuses saturnales du despotisme, de la dépravation des classes supérieures, des déclamations d'une philosophie matérialiste et sensuelle, qu'il venait faire entendre les aspirations du spiritualisme et proclamer la loi du devoir. Il fallait frapper les esprits par un étonnant paradoxe,

[1] Dans le chapitre VIII du *Contrat social*, intitulé de l'État civil, Rousseau fait de nouveau justice de ses déclamations contre l'établissement de la société. C'est à lui qu'il rapporte la naissance de la notion du devoir, la liberté morale et le développement des sentiments et des facultés de l'âme qui, d'un animal stupide et borné, font un être intelligent et un homme.

faire honte aux hommes de leur corruption. C'est pour cela que Rousseau en vint à proclamer la supériorité de l'état sauvage et bestial sur une civilisation déshonorée par une immoralité si profonde.

Rousseau n'est donc point un communiste, du moins sciemment et de propos délibéré. Ceux qui, invoquant quelques phrases isolées extraites de ses ouvrages, ont prétendu le ranger au nombre des partisans de la communauté, ont complétement méconnu sa pensée. Loin de là, dans ses écrits les plus importants, Rousseau se montre l'éloquent défenseur de la propriété et de la famille. C'est ainsi que, dans les chapitres VIII et IX du premier livre du *Contrat social*, il range la propriété au nombre des droits primitifs et fondamentaux dont la société assure la jouissance à l'individu, et qu'il s'attache à en légitimer l'origine. Ailleurs, il indique les moyens d'enseigner à l'enfance la nature et la sainteté du droit de propriété, qu'il fait reposer sur ses véritables bases, l'occupation et le travail [1]. Il résume dans un exemple ingénieux et charmant les idées les plus profondes et les plus justes qui aient été émises sur ce sujet. Rousseau ne se sépare pas moins profondément des doctrines communistes, quand il traite les grandes questions morales et philosophiques qui dominent tous les problèmes de la politique et de l'économie sociale. Tandis que le communisme aboutit, par une pente fatale, à l'abolition de la famille, proclame la légitimité des passions, surexcite les appétits physiques, et n'assigne à l'homme d'autre fin que le bonheur terrestre, Rousseau défend la sainteté du lien conjugal, célèbre le triomphe du

[1] *Émile*, t. I, p. 140.

sentiment du devoir sur les impulsions du désir, exalte les inspirations de la conscience, le mépris des jouissances matérielles, et montre, dans la perspective d'une autre vie, le plus noble mobile de nos actions et l'explication des souffrances physiques et des douleurs morales qui nous assiégent ici-bas.

Cependant, Rousseau n'est pas sans reproche. S'il défendit souvent les saines doctrines de la famille et de la propriété, d'un autre côté il posa des principes incompatibles avec le maintien de ces grandes institutions. Il fit reposer l'existence de la société sur un prétendu contrat qui laissait l'indépendance individuelle sans garantie contre le despotisme des masses. Il soutint que la propriété, inconnue dans l'état de nature tel qu'il l'entendait, n'était qu'une création sociale. Il attribua donc à la société, représentée par le pouvoir politique, un droit souverain sur les biens de ses membres. C'était autoriser toutes les violations de la propriété, pourvu qu'elles fussent couvertes du manteau de la légalité; c'était frayer la voie au communisme, qui n'est autre chose que l'absorption de la propriété individuelle par la société, le plein et entier exercice du droit que l'auteur du *Contrat social* accordait à l'État.

Enfin, Rousseau fut l'un des principaux fauteurs de cet enthousiasme classique pour les républiques de l'antiquité, qui entraîna la plupart des écrivains du XVIII[e] siècle dans les plus déplorables erreurs. Dominé par le souvenir des institutions de Lycurgue et des lois agraires de Rome, dont le véritable caractère lui échappait, il rêva une égalité de fortunes inconciliable avec la liberté du travail et le développement de l'industrie [1]. Pour la faire régner, il

[1] *Contrat social*, liv. I, chap. IX, note.

proposa d'enlever à tous les citoyens les moyens d'accumuler; d'établir l'impôt progressif, et d'en aggraver la rigueur au point d'absorber tout le superflu; de frapper le luxe d'impôts somptuaires [1]. Il est certain qu'avec de pareils moyens, l'égalité absolue ne tarderait pas à régner; mais ce serait l'égalité dans la misère. Qu'on se figure une société dont les lois feraient systématiquement obstacle à l'accumulation, à la formation des capitaux, ôteraient aux citoyens l'espoir de jouir du fruit de leur travail et d'améliorer leur situation, enfin auraient pour but avoué la spoliation de quiconque dépasserait la moyenne de la pauvreté commune : une telle société ne tarderait pas à être envahie par l'insouciance et la paresse; elle retournerait rapidement à la barbarie. La poursuite de l'égalité absolue des fortunes pouvait encore se concevoir dans les cités antiques, où il ne s'agissait que de répartir, entre les membres d'une aristocratie guerrière, le produit du travail des esclaves et le butin fait sur l'ennemi. C'était l'égalité des brigands partageant les dépouilles. Mais, dans une société fondée sur la liberté du travail, prétendre établir une telle égalité, c'est commettre un monstrueux anachronisme, c'est détruire le mobile de l'activité, l'aiguillon de l'industrie. Si vous supprimez le fouet et les chaînes de l'esclave, il ne reste plus qu'un stimulant capable d'éveiller et d'entretenir l'énergie productive : c'est, pour chaque homme, le légitime espoir de jouir des fruits de son travail, de transmettre à ses enfants le produit de ses épargnes. Je ne parle point de l'ascétisme qui a pu, dans quelques

[1] *Discours sur l'économie politique*, p. 30, 55 et 61; édition Rey, Amsterdam, 1772.

communautés monastiques, suppléer, jusqu'à un certain point, l'intérêt personnel et de famille. C'est un sentiment qui n'est accessible qu'à un petit nombre de natures exceptionnelles.

Le système préconisé par Rousseau n'est autre que celui dont Platon a posé les bases dans le *Livre des Lois,* ce résumé des utopies égalitaires de l'antiquité. C'est une transaction entre deux principes inconciliables, la propriété individuelle et l'égalité absolue, transaction qui doit se résoudre ou dans la communauté, qui seule assure l'égalité, ou dans la propriété franchement acceptée. Platon avait présenté ce système bâtard sous son véritable jour, quand il le déclarait inférieur à la communauté et destiné à y aboutir. Morus, Campanella et Morelly en avaient constaté l'impuissance ; ils avaient montré dans l'abolition de la propriété la conséquence nécessaire du principe de l'égalité absolue. Rousseau, esprit moins philosophique, logicien moins profond, n'a pas aperçu le résultat final de ses théories ; il a cru de bonne foi à la possibilité de faire passer sur toutes les existences un inflexible niveau, sans sacrifier la propriété. Pour lui, les lois agraires et limitatives ont été le dernier terme dans la voie de l'égalité, tandis qu'elles ne sont qu'une étape sur celle du communisme. Mably, qui s'inspira des écrits du philosophe de Genève, qui puisa, comme lui, aux sources de l'antiquité, a vu plus loin et plus juste, lorsqu'il a conclu à la communauté.

Enfin, dans l'ordre politique, Rousseau, dominé par ses préoccupations classiques, commit d'autres erreurs non moins graves que celles qu'il avait professées en matière d'organisation sociale. Il méconnut la valeur du

gouvernement républicain représentatif ; il ne comprit d'autre liberté que celle qui convie le peuple à délibérer éternellement sur la place publique, et restreint la société politique aux étroites limites d'une ville. Il poussa l'anachronisme jusqu'à regretter l'esclavage, qui lui semblait être la condition de la liberté des citoyens, et à proposer de substituer le fédéralisme qui perdit la Grèce antique à la puissante unité des nations modernes [1].

Cet engouement pour les républiques de l'antiquité, si remarquable chez Rousseau et Mably, fut un caractère commun à un grand nombre d'écrivains du XVIII[e] siècle, habitués à contempler la Grèce et Rome à travers le prisme trompeur de l'éducation classique. C'est ainsi qu'Helvétius préconisa la loi agraire, l'abolition des monnaies, l'éducation commune et la division de la France en petites républiques confédérées, et que Montesquieu lui-même, malgré l'étendue de son génie, paya son tribut d'éloges à l'austérité spartiate. Les lois de Lycurgue se retrouvent au fond de la plupart des projets de réforme proposés à cette époque, et dont la réalisation, vainement tentée pendant la révolution française par les partis les plus exaltés, eût fait rétrograder l'humanité de vingt siècles et tari la source de la civilisation.

Mais Rousseau et ses contemporains s'inspirèrent d'exemples plus étranges encore que les institutions d'un petit peuple du Péloponèse. Les découvertes faites par Cook et Bougainville dans la mer du Sud, les récits des mœurs des sauvages du Canada, exercèrent sur les esprits les plus éminents de cette époque une influence extraor-

[1] *Contrat social*, liv. III, chap. XV.

dinaire. Les Otaïtiens et les Hurons partagèrent avec les Spartiates le privilége de servir de modèles aux doctrines sociales du siècle dernier. On connaît l'enthousiasme du philosophe de Genève pour la vie sauvage. Diderot écrivit un *Supplément au Voyage de Bougainville*, dans lequel il professa sur l'amour libre les plus extravagantes théories. Selon lui, la nature nous invite à la plus complète promiscuité. Nos idées sur le mariage et la chasteté ne sont que de ridicules préjugés. Les habitants d'Otaïti, ces hommes primitifs, nous enseignent que la seule loi des rapports des sexes doit être l'impulsion du désir. Beaucoup d'autres s'engagèrent dans la même voie, et déclamèrent, au nom de la nature manifestée par la sauvagerie, contre les institutions les plus respectables. Étrange aberration que celle qui portait ces intelligences, développées par la civilisation, à chercher le type de la perfection humaine chez des peuplades plongées dans les ténèbres de la barbarie !

Il serait trop long d'énumérer tous les écrivains du siècle dernier qui, en poursuivant avec trop d'ardeur le redressement des abus, le perfectionnement de la société, ont dépassé les limites d'une sage critique, et prêté, par d'imprudentes paroles, des armes aux adversaires de la propriété. Ce ne fut pas seulement parmi les admirateurs des cités antiques que se produisirent ces exagérations. On vit un panégyriste du despotisme et un partisan de la monarchie représentative s'abandonner aussi à cette fâcheuse tendance, qui pousse les promoteurs d'idées nouvelles à frapper fort plutôt qu'à frapper juste. Tels furent Linguet et Necker. Animés d'une généreuse sympathie pour les classes vouées aux plus humbles travaux, ils

répétèrent les plaintes que Morus avait le premier fait entendre sur leur sort. Ils tracèrent de la condition des prolétaires des tableaux chargés des plus sombres couleurs, et proférèrent de ces paroles amères qui, recueillies par les masses, se traduisent en épouvantables excès.

Dans sa *Théorie des Lois civiles*, publiée en 1767, Linguet reproduit les déclamations paradoxales de Rousseau contre la société, et déplore l'inévitable inégalité des conditions. Il présente les pauvres comme soumis par les riches à une exploitation systématique et à un odieux despotisme. Il compare la situation du prolétaire moderne à celle de l'esclave antique, et n'hésite pas à donner la préférence à celle-ci [1]. L'idée de Linguet a été reproduite et développée de nos jours par les écrivains ultrà démocratiques.

Necker fit entendre des récriminations analogues, dans son célèbre livre sur le commerce des grains. Comme Mably, il cherchait à réfuter les doctrines de l'école de Quesnay, qui tendaient à constituer au profit de la propriété foncière un monopole dangereux, et à compromettre, par la liberté illimitée de l'exportation des céréales, la sécurité de l'approvisionnement national. Necker protesta éloquemment, au nom de l'intérêt des masses, contre cette application excessive du principe de la liberté commerciale; mais il se laissa entraîner à présenter sous l'aspect d'une épouvantable tyrannie les droits résultant de la propriété, qu'il proclamait cependant la seule base possible de l'ordre social. Il devança la fameuse théorie de l'exploitation de l'homme par l'homme, et il contribua

[1] Voir Linguet, *Théorie des Lois civiles*, liv. I, et liv. V, chap. XXX.

ainsi à soulever des haines et des passions terribles, devant lesquelles devait éclater toute l'impuissance de ses bonnes intentions.

Les communistes et les socialistes modernes se sont emparés des imprudentes déclamations de Necker, de Linguet, et de quelques autres écrivains de cette époque, qui se sont engagés dans la même voie. Ils en ont cité les passages les plus véhéments, en les isolant de ceux qui pouvaient leur servir de correctif, heureux de trouver des arguments contre la propriété dans les ouvrages mêmes de ses défenseurs. Cet exemple doit faire comprendre aux hommes véritablement dévoués aux principes d'ordre et de liberté, combien il faut apporter de prudence et de réserve dans la critique des institutions sociales et politiques. Trop souvent il arrive qu'en combattant l'abus d'un principe bon en soi, l'on compromet ce principe lui-même par une ardeur irréfléchie. Alors, au lieu de travailler à l'amélioration de la société, on prête involontairement appui aux passions subversives, aux doctrines anarchiques. Tel a été le sort des écrits que nous venons de signaler. Dirigés seulement contre les abus de la propriété, ils sont devenus une arme redoutable entre les mains de ceux qui aspirent, non à perfectionner, à épurer le principe de la propriété, mais à le détruire.

IV.

BRISSOT DE WARVILLE. — RECHERCHES PHILOSOPHIQUES SUR LE DROIT DE PROPRIÉTÉ ET LE VOL.

Brissot résume toutes les mauvaises doctrines du XVIIIe siècle. — Il nie la propriété et développe les théories professées depuis par M. Proudhon. — Il nie la famille. — Il préconise le retour à la barbarie. — Il conclut par l'excitation au pillage et au meurtre. — Il renonce à ses erreurs.

Nous avons vu Morelly et Mably proclamer le communisme, Rousseau proférer sur la civilisation des anathèmes contradictoires et sans portée, faire le panégyrique de la sauvagerie, préconiser l'égalité absolue et poursuivre la restauration des républiques de l'antiquité. Nous avons vu plusieurs de ses contemporains professer des doctrines analogues; Diderot se livrer sur le mariage et la famille aux débauches de l'imagination; enfin des partisans de la propriété, cédant à un vain amour du paradoxe, parler d'elle comme ses ennemis.

Il devait se trouver un homme qui prît à tâche de recueillir et de résumer toutes ces erreurs, de les combiner avec le grossier matérialisme des d'Holbach et des Lamettrie, et de concentrer ces poisons dans un pamphlet, où la violence n'est égalée que par le cynisme. Cet homme fut Brissot de Warville, depuis si fameux dans la révolution française ; ce livre, ce sont les *Recherches philosophiques sur le droit de propriété et le vol.*

C'est en 1780 que parut pour la première fois ce déplorable écrit. Son auteur en développa le texte primitif dans

une édition subséquente, la seule que nous ayons pu consulter[1]. La rareté de cet ouvrage, l'analogie qu'il présente avec certaines déclamations modernes auxquelles il semble avoir servi de modèle, donnent de l'intérêt à son analyse; aussi n'hésitons-nous pas à le citer avec quelque étendue.

La sévérité excessive des lois contre le vol et la nécessité de les adoucir sont le prétexte qu'invoque Brissot pour diriger les plus virulentes attaques contre la propriété, le mariage et tous les principes de morale sur lesquels repose l'ordre social. « Les erreurs enseignées par nos anciens « jurisconsultes et publicistes, dit-il dans son introduction, « celles débitées par une secte moderne qui a beaucoup « écrit sur la politique[2], m'avaient engagé à rechercher « l'origine de la propriété. Je me suis convaincu par mes « recherches que, jusqu'à présent, on avait eu de fausses « idées sur la propriété naturelle; que la propriété civile « lui était contraire; que le vol, qui attaque cette dernière, « ne doit point être puni lorsqu'il est conseillé par le be« soin naturel; que nos lois sur ce crime doivent être plus « humaines. Peut-être m'accusera-t-on de vouloir détruire « ces lois. Ma réponse est simple : on ne les rendra respec« tables et solides, que quand elles seront justes; elles « seront justes lorsqu'elles ne passeront pas les bornes de « la nature. Je montre ces bornes; pourrais-je être cou« pable? Si mes opinions sont extraordinaires, est-ce ma

[1] Cette deuxième édition a été réimprimée dans la collection intitulée *Bibliothèque philosophique du Législateur*, Berlin 1782, t. VI, p. 266.

[2] Brissot veut parler des économistes de l'école de Quesnay, que l'on a caractérisés par le nom de physiocrates.

« faute? n'est-ce pas plutôt celle de ceux qui se sont écartés « de la nature?... »

Brissot se pose donc d'abord cette question : Qu'est-ce que la propriété dans la nature?

Il distingue la propriété naturelle et la propriété telle qu'elle existe dans la société. Celle-ci n'est, selon lui, fondée que sur le caprice des premiers législateurs; elle est mobile et changeante. La propriété primitive, au contraire, est un droit immuable, inaliénable, dont l'existence des êtres est le titre et le but. Il faut remonter à l'origine de ce droit par l'observation et le raisonnement, au lieu de s'égarer dans les routes tortueuses tracées par les jurisconsultes.

Pour remonter à cette origine, Brissot se livre à une dissertation abstraite sur le mouvement essentiel et accidentel à la matière, et le mouvement spontané qui constitue la vie. Il arrive à cette conclusion « que la propriété est la « faculté qu'a l'animal de se servir de toute matière pour « conserver son mouvement vital » (page 274). Il voit dans cette formule l'expression d'une loi générale de la nature, qui fait de la destruction des corps les uns par les autres, la condition du mouvement.

Brissot se place donc, dès le début, sur le terrain du plus grossier matérialisme. Il assimile l'espèce humaine aux animaux ; il méconnaît la vraie source de la propriété, qui réside dans la liberté et la raison de l'homme, dans le respect dû au travail par lequel se manifeste la puissance créatrice de son intelligence. La propriété est essentiellement spiritualiste, elle a ses racines dans les profondeurs de l'âme humaine. On comprend que les matérialistes soient fatalement entraînés à sa négation.

Après avoir donné cette définition de la propriété, l'auteur se demande pourquoi l'on est propriétaire? Quels sont les propriétaires? Sur quoi le droit de propriété peut être exercé? Quel est le terme de la propriété naturelle?

On est propriétaire, dit-il, parce qu'on a des besoins. Mais il y a diverses espèces de besoins : les besoins naturels, et les besoins factices, de caprice. Quels sont les besoins naturels? — La nutrition, — l'exercice des membres, — l'union des sexes. Brissot, se faisant l'écho de Diderot, critique amèrement les entraves que la société apporte à la satisfaction de ce dernier besoin. « Homme « de la nature, s'écrie-t-il, suis donc son vœu, écoute ton « besoin; c'est ton seul maître, ton seul guide. Sens-tu « s'allumer dans tes veines un feu secret à l'aspect d'un « objet charmant? Sens-tu dans ton être un frémissement, « un trouble? Sens-tu s'élever dans ton cœur des mouve- « ments impétueux[1]?... La nature a parlé; cet objet est à « toi; jouis. Tes caresses sont innocentes, tes baisers sont « purs. L'amour est le seul titre de la jouissance, comme « la faim l'est de la propriété[2]. » A l'appui de ces révoltantes doctrines, Brissot invoque l'exemple concluant des sauvages nouvellement découverts dans la mer du Sud.

Après quelques phrases consacrées à établir que les choses nécessaires à la vie varient suivant les climats, l'auteur aborde ce qu'il appelle les besoins du luxe.

« Ce n'est point, dit-il, pour satisfaire ces besoins créés

[1] Je supprime un passage par trop cynique.

[2] *Bibliothèque philosophique du Législateur*, t. VI, p. 284.

« par le caprice ou le luxe, que la nature nous a conféré « le droit de propriété concentré dans les seuls besoins « naturels. C'est violer ce privilége, c'est en outre-passer « les bornes que de l'étendre plus loin.

« Homme superbe, à ta porte des malheureux meurent « de faim, et tu te crois propriétaire! tu te trompes; les « vins qui sont dans tes caves, les provisions qui sont dans « ta maison, tes meubles, ton or, tout est à eux, ils sont « maîtres de tout. Voilà la loi de la nature.

« En pourrait-on douter lorsqu'on jette les yeux soit sur « les animaux, soit sur les mœurs de ces sauvages qui « n'ont pas le malheur d'être civilisés... Chez la plupart « de ces petites peuplades de sauvages errantes dans l'A- « mérique, les provisions de chasse, de pêche, sont en « communauté. Un Otahitien pressé par le besoin de l'a- « mour, jouit aujourd'hui d'une Otahitienne, et le lendemain « la voit passer avec indifférence dans les bras d'un autre. « Ces peuples, jetés dans une île à l'extrémité du monde, « ont conservé les notions primitives du droit de propriété, « entièrement effacées en Europe. Persuadés que ce droit « finit où le besoin cesse, ils se regarderaient comme indi- « gnes d'exister, s'ils dérobaient à leurs semblables des cho- « ses dont ils n'ont pas besoin. Voilà pourquoi ils offrirent « avec tant de bonne foi leurs femmes à nos Français qui « débarquèrent dans leur île. En Europe ces mœurs pa- « raissent bizarres. Les femmes ne sont pas toujours à « ceux qui en ont besoin, mais à ceux qui les achètent. « Ils veulent jouir seuls; comme si un ruisseau n'était pas « destiné à désaltérer le loup et l'agneau, comme si les « arbres ne produisaient pas leurs fruits pour tous les « hommes. »

Pour confirmer cette théorie, l'auteur invoque encore l'exemple des Spartiates, et celui de quelques peuples sauvages des Indes orientales, qu'il ne nomme pas.

« Cependant, continue Brissot, ce serait tomber dans « l'erreur que de croire que, dans la nature, il doit y avoir « égalité parfaite entre les propriétés. Tous les animaux « n'ont pas une égale quantité de besoins, les uns sont plus « forts, les autres plus faibles. Ceux-ci digèrent plus « promptement, ceux-là ont plusieurs estomacs et les ont « fort larges. La nourriture étant proportionnée aux be- « soins, il en résulte que le droit de propriété est plus « grand, plus étendu dans certains animaux. Le système « de l'égalité des propriétés est donc sous ce rapport une « chimère que l'on voudrait en vain réaliser parmi les « hommes. Quoiqu'ils soient semblables par leur organi- « sation, elle diffère sous beaucoup d'aspects. Leurs be- « soins ne sont pas les mêmes. Puis donc que les besoins « des hommes diffèrent soit en qualité, soit en quantité, ils « ne peuvent pas être également propriétaires. Ainsi, ce « système de l'égalité des fortunes que certains philosophes « ont voulu établir est faux dans la nature.

« Cependant on peut dire qu'il est vrai sous d'autres « rapports. Il est par exemple des financiers enrichis par « le pillage de l'État, qui possèdent des fortunes immenses. « Il est aussi des citoyens qui n'ont pas un sou en pro- « priété. Ces derniers ont pourtant des besoins, et les au- « tres n'en ont sûrement pas proportionnément à leurs « richesses. Double abus conséquemment. La mesure de « nos besoins doit être celle de notre fortune; et si 40 écus « sont suffisants pour conserver notre existence, posséder « 200,000 écus est un vol évident, une injustice. On a

« crié contre la petite brochure de l'homme aux 40 écus[1].
« L'auteur y prêchait de grandes vérités. Il y prêchait
« l'égalité des fortunes, il y prêchait contre la propriété
« exclusive, car *la propriété exclusive est un vol dans la*
« *nature.*

« On a rompu l'équilibre que la nature a mis entre tous
« les êtres. L'égalité bannie, on a vu paraître ces distinc-
« tions odieuses de riches et de pauvres. La société a été
« partagée en deux classes : la première de citoyens pro-
« priétaires, la deuxième, plus nombreuse, composée du
« peuple, et, pour affermir le droit cruel de propriété, on
« a prononcé des peines cruelles. L'atteinte portée à ce
« droit s'appelle vol, et pourtant *le voleur dans l'état na-*
« *turel est le riche,* celui qui a du superflu. Dans la so-
« ciété le voleur est celui qui dérobe ce riche. Quel boule-
« versement d'idées! »

Qui ne reconnaît dans ce passage deux formules données de nos jours comme nouvelles, et devenues tristement célèbres : celle de la proportionnalité des droits aux besoins professée par M. Louis Blanc ; et cette définition de M. Proudhon : LA PROPRIÉTÉ C'EST LE VOL?

Mais ce n'est point là le seul emprunt que M. Proudhon ait fait à son devancier. Tous les paradoxes qu'il a développés dans ses Mémoires sur la propriété, Brissot les avait soutenus avant lui. La négation de la légitimité de l'occupation primitive, la proscription du loyer et du fermage, la possession substituée à la propriété : toutes ces prétendues nouveautés se trouvent exposées dans les *Recherches*

[1] *L'Homme aux quarante écus* est un conte satirique de Voltaire, dirigé contre le système exclusif des économistes.

philosophiques sur le droit de propriété et le vol. Pour s'en convaincre, il suffit de rapprocher les passages suivants de l'analyse, que nous donnons plus loin des doctrines proudhoniennes.

« Jacques se dit propriétaire d'un jardin. Y a-t-il plus « de droit que Pierre? Non, certainement. Les parents de « Jacques lui ont, à la vérité, transmis cet héritage; mais « en vertu de quel titre le possédaient-ils eux-mêmes? Re- « montez si haut que vous voudrez, vous trouverez tou- « jours que le premier qui s'est dit propriétaire n'avait au- « cun titre.

« Tous les jurisconsultes partent de la règle *primo occu-* « *panti.* Quelques-uns l'ont adoptée; peu l'ont trouvée « satisfaisante. Où est écrite cette règle? Qu'on nous mon- « tre un endroit de la nature où elle l'ait consacrée. Si le « possesseur n'a aucun besoin, si j'en ai, voilà mon titre « qui détruit la possession. Si tous deux nous sommes « sans besoin, aucun de nous n'y a droit. Dans le cas « contraire, c'est une question de statique.

« Le besoin est donc le seul titre de notre propriété. Il « résulte de ce principe que, lorsqu'il est satisfait, l'homme « n'est plus propriétaire. Il résulte que le droit de pro- « priété est si intimement lié avec l'usage de cette pro- « priété, qu'on ne peut les supposer séparés. Car supposer « un homme propriétaire sans exercer la propriété, c'est « supposer que ses besoins sont satisfaits... Or, à ce point « finit son titre de propriété.

« D'un autre côté, comment supposer un homme se ser- « vant de la matière sans en être propriétaire? Ce serait une « contradiction dans les termes. Si l'homme n'est proprié- « taire que lorsqu'il fait servir la matière à ses besoins, c'est

« supposer l'absurdité la plus révoltante que de le supposer « se servant de la matière sans en être propriétaire.

« Ces observations démontrent palpablement combien « les principes reçus sur la propriété civile sont antinatu- « rels. Car, le moyen de concevoir dans la nature un être « qu'on appelle fermier? Le moyen de concevoir l'existence « d'un individu à deux cents lieues de ses terres, qui « s'annonce le propriétaire de trois cents arpents, dont il « ne connaît pas même la situation?...

« D'après les principes que nous avons posés, que pen- « sera-t-on d'un pareil droit de propriété, invoqué par « tous les hommes dans la société, prôné par tous les écri- « vains de nos jours; de ce droit précaire auquel les rois « ne peuvent porter la main sans exposer leur tête? On « croit qu'il découle de la nature, tous les politiques le « crient aux oreilles du vulgaire. Hommes justes, comparez « et jugez.

« Le droit de propriété que la nature accorde aux hom- « mes n'est restreint par aucune borne que celle du besoin « satisfait; il s'étend sur tout et à tous les êtres. Ce droit « n'est point exclusif; il est universel. Un Français a dans « la nature autant de droits sur le palais du Mogol, sur le « sérail du sultan, que le mogol et le sultan même. Point « de propriété exclusive dans la nature. Ce mot est rayé « de son code. Elle n'autorise pas plus l'homme à jouir « exclusivement de la terre que de l'air, du feu et de l'eau. « Voilà la vraie propriété, la propriété sacrée, la propriété « que les rois doivent respecter, qu'ils ne doivent jamais « violer impunément. C'est en vertu de cette propriété « que ce malheureux affamé peut emporter, dévorer ce « pain, qui est à lui, puisqu'il a faim. La faim, voilà son

« titre. Citoyens dépravés, montrez un titre plus puissant.
« Vous l'avez acheté, payé; malheureux! il n'est ni à
« vous ni à vos vendeurs, puisque ni l'un ni l'autre vous
« n'aviez besoin.

« Quelle est cette autre propriété sociale, qui a emprunté
« les traits de cette propriété naturelle, et qui, sous ce
« masque imposant, a su s'attirer une vénération qu'elle
« ne mérite pas, des défenseurs aveuglés par le désir de
« la jouissance exclusive? C'est cette propriété que réclame
« ce riche financier qui a bâti de superbes palais sur les
« ruines de la fortune publique; ce prélat avide qui nage
« dans l'opulence; ce bourgeois oisif, qui jouit paisible-
« ment tandis que le journalier malheureux souffre. C'est
» cette propriété que réclame ce seigneur jaloux de ses
« droits, qui ferme de murs ses parcs, ses jardins. C'est
« cette propriété qui a créé les serrures, les portes et mille
« autres inventions qui cantonnent l'homme, l'isolent,
« protégent les jouissances exclusives, fléau du droit na-
« turel. Le caractère, en effet, de la propriété naturelle,
« c'est d'être universelle. Les propriétés sociales sont in-
« dividuelles, particulières; ces deux droits sont donc
« absolument contraires: et on leur donne la même origine,
« les mêmes attributs!

« Si le besoin est le seul titre de propriété de l'homme,
« si la satisfaction en est l'unique terme, ne doit-on pas
« rejeter les systèmes de ces écrivains qui l'ont fait re-
« poser dans la force ou dans l'antériorité de possession?»
(pages 322-24).

Quelle organisation sociale Brissot va-t-il donc préco-
niser? Qui reconnaîtra les besoins de chacun? Si le besoin
de plusieurs hommes concourt sur le même objet, qui

jugera celui dont les appétits doivent être satisfaits de préférence? Ne faut-il pas une loi de répartition, une règle, une autorité destinée à maintenir le bon ordre, à assurer le respect du droit résultant des besoins de chacun? Dès lors reparaît l'attribution exclusive et personnelle de certains objets à chaque individu, et la propriété se reconstitue par la garantie accordée à la possession[1]. Pour échapper à cette nécessité, il faut nier la sociabilité de l'homme, le ramener à la vie sauvage, le faire descendre au niveau de la brute. Brissot n'hésite pas. Il proclame que, pour l'homme, la vie sauvage est seule légitime, seule conforme à la nature. Plus raisonnable et plus logique, dans ses aberrations, que les modernes partisans des mêmes doctrines, il reconnaît que la conséquence de ses principes, c'est la destruction de la civilisation, le retour à la barbarie.

[1] On a objecté avec raison aux communistes que la suppression absolue de la propriété ne saurait même se concevoir. Sous le régime de la communauté la plus complète, l'individu est au moins propriétaire des objets qui lui sont distribués, dans l'intervalle qui s'écoule entre le moment où il les reçoit et celui où il les consomme. C'est la bizarre question des moines cordeliers et des franciscains du XIV[e] siècle. Les cordeliers renonçaient, par leurs vœux, à toute espèce de propriété. Le cordelier qui recevait son pain de chaque jour, en était-il propriétaire? Oui, disaient les franciscains. Donc, le cordelier qui mange, viole la constitution de son ordre ; il est infidèle à ses vœux ; donc il est en état de péché mortel par cela seul qu'il existe. Les cordeliers répondaient de leur mieux, et de part et d'autre on entassait des montagnes de syllogismes. — « L'empereur et les gibe- « lins se déclarèrent pour les cordeliers, le pape et les guelfes contre « les cordeliers. De là, une guerre de cent ans ; et le comte du Mans, « qui fut depuis Philippe de Valois, passa les Alpes pour défendre « l'Église contre les Visconti et les cordeliers. » — Châteaubriand, *Analyse raisonnée de l'histoire de France.*

« L'homme, s'écrie-t-il, a droit sur tout ce qui peut « satisfaire ses besoins. Leur extinction, voilà leur borne... « L'homme est de tous les pays, maître de toute la terre, « maître d'en asservir tous les êtres à son besoin. Il com- « mande à l'univers entier. Les airs, la terre, les eaux, le « feu, tous les éléments s'empressent d'exécuter ses ordres, « de satisfaire ses goûts. Rien n'arrête sa marche puis- « sante, rien ne s'oppose à ses droits. Ils s'étendent sur « tout..... Tel est l'homme dans l'état de nature. Celui des « sociétés, abâtardi par nos institutions, dégradé de sa « pureté primitive, ne respire plus que l'esclavage. Plongé « dans les horreurs de la faim, il demande l'aumône hum- « blement, et il est aussi propriétaire que celui qui la lui « donne.

« Mais, si nous voulons voir l'homme vraiment grand, « vraiment propriétaire, considérons ce sauvage né dans les « forêts du Canada. »

L'auteur trace alors un brillant tableau des charmes de la vie sauvage. Il montre le chasseur poursuivant le gibier dans la profondeur des forêts, et promenant dans de vastes solitudes sa fière indépendance. « Là, point de murailles, « de parc, de garde-chasse, de seigneurs jaloux. Tout est « à lui, il est maître de tout.

« La nature allume dans son cœur le feu de l'amour. « S'il se présente à ses yeux un de ces objets charmants « qui l'embellissent, si le même feu l'embrase, ils sont « époux; ils ne se font point de serment, ils s'aiment parce « qu'ils ont besoin de s'aimer. Ce besoin satisfait, le titre « d'époux disparaît. »

Nous ne réfuterons pas longuement les sophismes et les erreurs que Brissot accumule sur le rôle de l'homme dans

la nature et les conditions de la vie sauvage. Jeté nu sur la terre nue[1], l'homme n'est point ce dominateur superbe qu'il nous représente comme exerçant sur les éléments un empire souverain. La nature ne se courbe point devant lui docile et obéissante, elle se montre rebelle et hostile, et ne se manifeste d'abord à lui que par l'aiguillon de la douleur et du besoin. Ce n'est que par une lutte acharnée, à force de travail et de persévérance, qu'il parvient à la soumettre en partie à son empire. La matière brute ne devient susceptible de satisfaire ses besoins, n'acquiert de valeur utile, qu'autant que sa main l'a recueillie, façonnée, humanisée pour ainsi dire. En l'absence du travail humain, il n'y a point de biens dans la nature. Donc, soutenir que la nature a prodigué tous les biens à l'homme, c'est proclamer une contre-vérité, un non-sens. L'homme ne reçoit rien gratuitement d'elle; il ne possède, il ne consomme que ce qu'il a conquis, ce qu'il a créé. De là naît la propriété. L'individu qui, saisissant un fragment de matière, a mis en lui une utilité qui n'y était pas, a sur lui un droit exclusif et souverain; celui qui, arrachant les broussailles et les ronces, déchirant péniblement le sein de la terre, a fait succéder la fécondité à sa stérilité primitive, celui-là doit jouir seul d'une fertilité conquise au prix de ses sueurs.

Cette fausse idée de la libéralité de la nature envers l'homme, est la source première de l'erreur des communistes et des adversaires de la propriété. Tous partent de

[1] Natura... hominem nudum, et in nudâ humo, natali die abjicit ad vagitus statim et ploratum... (Plinii, *Natural. histor.*, lib. VII). — Pline avait bien jugé la condition de l'homme : « La nature, « dit-il, vend bien cher à l'homme les grands dons qu'elle lui fait; « peut-être même est-elle pour lui moins mère que marâtre. » *Ibid.*

ce principe formulé par Babeuf dans le premier article du manifeste des égaux : La nature a donné à tous les hommes un droit égal à tous les biens. Principe dont la fausseté devient manifeste, dès que l'on substitue au mot biens son équivalent. Les biens, c'est-à-dire les choses susceptibles de servir à nos besoins, n'étant que le produit du travail individuel, l'argument des communistes se traduit ainsi : La nature a donné à tous les hommes un droit égal sur le produit du travail de quelques-uns. Proposition dont l'absurdité n'a pas besoin de démonstration.

Quant aux déclamations de Brissot sur la vie sauvage, qui ne sont qu'une amplification et une exagération de celles de Rousseau, elles ne méritent point qu'on s'y arrête. Qui ne voit que ces prétendus hommes de la nature ne sont que des êtres de fantaisie, le rêve d'imaginations malades. Le sauvage lui-même est propriétaire; il l'est de ses terrains de chasse, de ses armes, de son chétif mobilier et de ses troupeaux. Le sauvage ne s'unit pas au hasard à sa femelle, comme les brutes. Il est époux, il remplit les devoirs de la paternité, il a une famille et conserve religieusement le souvenir de ses ancêtres; dans ses migrations lointaines il emporte leurs os. Ainsi, l'homme plongé dans la barbarie reste encore fidèle à ces deux grandes lois de la propriété et de la famille qui, suivant la belle expression de Cicéron, forment partout et toujours le lien, le traité d'alliance du genre humain[1].

Pour épuiser les conséquences de son principe matérialiste, Brissot devait aller jusqu'à placer l'homme au niveau de la brute. Il n'a point reculé devant cet excès de folie.

[1] Fœdera generis humani.

« Les animaux, dit-il, sont propriétaires ainsi que « l'homme. Organisation, besoins, plaisirs, sensations, « tout dans eux ressemble à notre être; et nous voudrions « les priver du droit que la nature leur a donné sur toute « la matière! Homme injuste, cesse d'être tyran ! L'animal « est ton semblable, oui, ton semblable; c'est une vérité « dure; peut-être même est-il ton supérieur. Il l'est s'il « est vrai que les heureux soient les sages. Il n'éprouve « point les maux cruels que tu te crées dans la société. »

Quelle conclusion Brissot tirera-t-il de ces odieuses théories? Vers la fin de son livre, il semble renoncer aux principes subversifs qu'il a préconisés, et faire amende honorable à la propriété. On peut croire un moment que ses déclamations n'étaient, dans l'intention de leur auteur, qu'un jeu d'esprit, une hyperbole dont le correctif se serait trouvé dans son exagération même.

« Ce n'est pas, dit en effet Brissot, que je prétende « conclure de là qu'il faille autoriser le vol, et ne pas res« pecter les lois sur la propriété civile; ces lois sont éta« blies, ces propriétés circulent sous leurs auspices. Si le « propriétaire n'était pas certain de retirer ses avances, « si le cultivateur n'était pas sûr de recueillir, toutes les « terres resteraient en friche; et que de maux résulteraient « de là ! Sans doute, il faut que celui qui a travaillé jouisse « du fruit de son travail. Sans cette faveur attachée à la « culture, point de denrées, point de richesses, point de « commerce. Défendons, protégeons donc la propriété « civile, mais ne disons pas qu'elle ait son fondement dans « le droit naturel; mais sous le faux prétexte que c'est un « droit sacré, n'outrageons pas la nature, en martyrisant « ceux qui violent ce droit de propriété » (page 333).

Mais cette explication, qui n'excuserait point d'ailleurs tout ce qu'un jeu d'esprit aussi dangereux eût présenté d'imprudent et de coupable, ne saurait être admise. Le pamphlet de Brissot ne se réduit point aux proportions d'une protestation contre l'atrocité des supplices infligés aux voleurs. Les pages suivantes prouvent que ces quelques phrases en faveur de la propriété civile sont une simple précaution oratoire, un passe-port destiné à mettre à l'abri des rigueurs de la censure un ouvrage inspiré en réalité par cette haine furieuse, qui germe dans certaines âmes que dévorent la soif des jouissances et l'amer ressentiment de l'orgueil et de l'ambition déçue. Brissot renouvelle, dans son dernier chapitre, l'anathème qu'il a prononcé sur la propriété, et il termine par une provocation au pillage et à l'assassinat.

« Si l'homme, dans la société même, s'écrie-t-il, con-
« serve toujours le privilége ineffaçable de la propriété
« que la nature lui a donnée » (et par cette expression dérisoire, il entend le prétendu droit qu'aurait chacun de s'emparer de ce qu'il juge nécessaire à la satisfaction de ses besoins), « rien ne peut le lui ôter, rien ne peut l'em-
« pêcher de l'exercer. Si les autres membres de cette
« société concentrent dans eux seuls la propriété de tous
« les fonds de terre; si, dans cette spoliation, ceux qui en
« sont privés, forcés de recourir au travail, ne peuvent,
« par son moyen, se procurer leur entière subsistance,
« alors ils sont les maîtres d'exiger des autres propriétaires
« de quoi remplir ces besoins; ils ont droit sur leurs ri-
« chesses; ils sont maîtres d'en disposer en proportion de
« leurs besoins. La force qui s'y oppose est violence. Ce
« n'est pas le malheureux affamé qui mérite d'être puni;

« c'est le riche assez barbare pour se refuser au besoin « de son semblable, qui est digne de supplice. Ce riche est « le seul voleur ; il devrait seul être suspendu à ces infâmes « gibets, qui ne semblent élevés que pour punir l'homme « né dans la misère d'avoir des besoins ; que pour le forcer « d'étouffer la voix de la nature, le cri de la liberté ; que « pour le contraindre à se jeter dans un dur esclavage, « pour éviter une mort ignominieuse. »

Le livre de Brissot se résume dans ce cri de haine contre tout ce qui possède, dans cette excitation forcenée à la spoliation et au supplice des coupables du crime de propriété. Quant à tracer le plan d'un nouvel ordre social, Brissot n'y songe point. Ne lui demandez pas s'il est partisan de la communauté, ou de l'association, ou de la loi agraire, ou du droit au travail. Il ne pense qu'à détruire, il conclut à l'anéantissement de la civilisation, à la restauration de la barbarie.

Les affreuses maximes résumées dans les *Recherches philosophiques sur le droit de propriété et le vol*, dernier mot du matérialisme du XVIIIe siècle, devaient trouver un écho dans la révolution française. Le pillage en permanence, une brutalité impudente introduite dans les relations des sexes, l'athéisme et la proscription du dogme de l'immortalité de l'âme devinrent le programme de ce parti, dont le *Père Duchêne* fut le cynique organe, et les filles-mères les impudiques divinités. Que le livre de Brissot ait exercé une influence directe sur ce parti, on ne saurait en administrer la preuve ; mais il est évident qu'il concourut puissamment, avec d'autres publications incendiaires, qui lui étaient en général inférieures sous le rapport du talent, à enflammer les passions cruelles et cupides de ces hom-

mes pervers, sur lesquels retombe en grande partie la responsabilité des atrocités commises pendant la terreur.

Cependant, il faut rendre cette justice à Brissot, qu'il ne persista point dans les déplorables erreurs et les dispositions haineuses qu'il avait contribué à répandre. Lorsque l'âge eut donné de la maturité à sa pensée et qu'il se mêla au mouvement politique, lorsqu'il lui fut donné de parler du haut de la tribune de la Convention, il ne proféra plus d'invectives contre la propriété et la morale. Loin de là; devenu l'un des chefs du parti girondin, il fut du nombre de ces éloquents, mais impuissants défenseurs de l'ordre social, qui s'efforcèrent d'opposer une digue au débordement des passions subversives. Il donna la main à cet illustre Vergniaud, qui devait réfuter en termes impérissables les fausses doctrines des niveleurs et des communistes de 93. En mourant pour cette noble cause, Brissot expia ses premiers égarements.

C'est que Brissot subit l'influence qu'exerce inévitablement sur les esprits que le fanatisme n'a pas complétement aveuglés, la différence des points de vue où ils se trouvent placés. Autre chose est d'étudier la société du sein de la foule et des bas-fonds de la médiocrité et de l'inexpérience, ou d'en contempler le vaste ensemble des hauteurs du pouvoir, et avec la perspicacité que donne l'habitude des affaires. Aussi, la plupart des hommes qui, après avoir professé des doctrines hostiles aux principes d'ordre et d'autorité, sont arrivés à participer au gouvernement, ont-ils ou renoncé à ces idées ou reculé devant leur réalisation.

Que de fois encore n'a-t-on pas vu des théoriciens intrépides s'efforcer de retenir leurs disciples dans la voie

des applications, et reconnaître, mais trop tard, le danger des prédications exagérées et des principes absolus? Le XVIII[e] siècle nous présente un remarquable exemple de ce dernier phénomène moral. Raynal, l'un des patriarches de la philosophie de cette époque, l'un des plus fougueux adversaires du pouvoir absolu, ne put voir sans effroi les restrictions imposées par l'Assemblée nationale à l'autorité royale. Il crut devoir adresser à cette assemblée une lettre contenant sur ce point des représentations et des conseils. Ce sont là des enseignements qui devraient rendre plus circonspects les esprits aventureux qui, sans s'être jamais trouvés aux prises avec les difficultés de la pratique, prétendent jeter la société dans un moule nouveau.

CHAPITRE XIV.

LA RÉVOLUTION FRANÇAISE.

I.

L'Assemblée constituante et la législative consacrent l'inviolabilité de la propriété. — Doctrines sociales professées par le parti exalté jusqu'au 10 août.

Au moment où éclata la révolution française, toutes les doctrine anti-sociales, toutes les utopies subversives avaient été hautement professées. Le communisme avait trouvé d'habiles interprètes dans Morelly et Mably; la négation de la propriété avait été hardiment proclamée par Brissot; Rousseau avait tour à tour nié et affirmé la légitimité de la société elle-même; quelques encyclopédistes, devançant les disciples de Fourier, avaient proposé des plans d'association domestique et agricole, et développé le petit nombre d'idées raisonnables qui se trouvent au fond des excentricités phalanstériennes. Enfin, on avait vu les Necker et les Linguet diriger contre la propriété, la libre concurrence, l'inégalité des conditions, ces critiques vagues, ces déclamations sans conclusion et sans justesse qui caractérisent le socialisme de nos jours. Ainsi, toutes les idées fausses et dangereuses auxquelles

il est donné d'occuper l'attention publique, les hommes de 89 les avaient connues; et ce n'est pas un de leurs moindres titres de gloire que de les avoir méprisées. Parmi ces matériaux mélangés que leur léguaient les écrivains du XVIII[e] siècle, ils surent faire un choix judicieux; ils séparèrent l'or pur du vil alliage, et repoussèrent avec dédain ces doctrines exagérées et impuissantes, dont l'importance actuelle sera la honte de la génération présente aux yeux de l'avenir. Ce ne furent pas seulement les hommes d'élite dont était composée l'Assemblée constituante qui discernèrent ainsi les vrais principes sur lesquels devait reposer la société nouvelle; ce fut la nation elle-même : non pas, il est vrai, cette minorité qui, coiffée du bonnet rouge et la pique à la main, alla plus tard étaler son patriotisme dans les sections en permanence et au pied de la guillotine; mais cette immense majorité qui arrosait le sol de ses sueurs, fécondait par son intelligente activité le commerce et l'industrie, et par sa moralité, ses lumières et ses talents, faisait la vraie force de la France. Les cahiers des états-généraux, tout en réclamant l'abolition des priviléges et des monopoles, l'affranchissement du travail, maintinrent le principe du respect de la propriété. Les électeurs de Paris furent ceux qui le formulèrent avec le plus d'énergie et de précision [1]. On peut croire qu'étant mieux à portée d'apprécier les attaques dont la propriété avait été l'objet dans la capitale du mouvement intellectuel, ils voulurent ainsi protester contre elles.

La nuit du 4 août consomma la destruction des privi-

[1] *Histoire parlementaire de la Révolution*, t. 1, p. 329-346.

léges. Droits féodaux, servitudes personnelles, justices seigneuriales ; vénalité des charges de magistrature ; immunités pécuniaires, inégalités des impôts, dîmes, annates, bénéfices ; jurandes et maîtrises, entraves de l'industrie et du commerce : tous les abus furent supprimés d'un seul coup. Mais, en même temps qu'elle déblayait le sol de la France des vieux débris du moyen âge, l'Assemblée constituante posait d'une main ferme les fondements de l'ordre nouveau. Elle consacra la propriété, le droit semblable pour tous de jouir et de disposer à son gré du fruit de son travail, de l'héritage de ses pères ; la liberté : non cette liberté turbulente, rebelle à toute autorité, qui ne se plaît qu'aux tumultueuses émotions de la place publique ; mais cette liberté calme, régulière et pacifique, qui assure à chacun le complet développement de ses facultés et sa légitime part d'influence. Elle établit la véritable égalité, l'égalité devant la loi, qui permet à l'homme de faire sa place dans le monde suivant son mérite et ses œuvres, et non cette égalité envieuse qui veut rabaisser tout ce qui s'élève, enchaîner sur le lit de Procuste les individualités vigoureuses qui forment l'élite de l'humanité. Enfin, en consacrant le principe du partage égal des héritages, elle consolida la famille, et tarit la source des jalousies, des divisions, qui naissaient trop souvent de l'institution aristocratique du droit d'aînesse.

Cependant, si l'Assemblée constituante ne se trompa jamais sur le fond des choses ; si elle proclama avec une admirable sûreté de jugement les grandes vérités sur lesquelles repose la société, ses membres les plus célèbres errèrent quelquefois dans le choix des raisons qu'ils invo-

quèrent pour les établir. C'est ainsi que Mirabeau, dans le discours sur l'égalité des successions en ligne directe, qui fut le dernier monument de son éloquence, défendit une cause juste par de détestables arguments. Imbu de la doctrine de Rousseau, qui suppose un état antérieur à la société, et fait reposer celle-ci sur une convention, Mirabeau soutint que la propriété n'est point la manifestation d'une loi primitive de la nature, mais une création sociale.

« Si nous considérons l'homme dans son état originaire, et sans société réglée avec ses semblables, disait-il, il paraît qu'il ne peut avoir de droit exclusif sur aucun objet de la nature; car ce qui appartient également à tous n'appartient réellement à personne. Il n'est aucune partie du sol, aucune production spontanée de la terre qu'un homme ait pu s'approprier à l'exclusion d'un autre homme. Ce n'est que sur son propre individu, ce n'est que sur le travail de ses mains, sur la cabane qu'il a construite, sur l'animal qu'il a abattu, sur le terrain qu'il a cultivé, ou plutôt sur le produit même de sa culture, que l'homme de la nature peut avoir un vrai privilége; dès le moment qu'il a recueilli le fruit de son travail, le fonds sur lequel il a déployé son industrie retourne au domaine général, et redevient commun à tous les hommes.

« Voilà ce que nous enseignent les premiers principes des choses. C'est le partage des terres fait et consenti par les hommes rapprochés entre eux, qui peut être regardé comme l'origine de la vraie propriété; et ce partage suppose, comme on voit, une société naissante, une convention première, une loi réelle....

« Nous pouvons donc regarder le droit de propriété tel « que nous l'exerçons, comme une création sociale. Les « lois ne protégent pas, ne maintiennent pas seulement « la propriété, elles la font naître en quelque sorte, elles « la déterminent, elles lui donnent le rang et l'étendue « qu'elle occupe dans les droits du citoyen. »

De ces principes, Mirabeau tirait la conséquence, que la société qui avait créé le droit de propriété, pouvait à son gré en limiter l'exercice et en régler la transmission. Tronchet développa les mêmes idées. Cazalès, seul, se rapprocha de la vérité. « La propriété, s'écria-t-il, est « fondée sur le travail. » Mais, dominé par ses préjugés aristocratiques, il prétendit déduire de cette proposition l'exclusion des filles de la succession paternelle, les enfants mâles étant, disait-il, seuls associés aux travaux de leur père.

Accepter sans examen les doctrines du discours sur l'inégalité, faire de la propriété une création sociale, attribuer à la société le droit absolu de disposer des biens à la mort du possesseur, c'était poser un principe plein de dangers. Dans ce système, en effet, la propriété et l'hérédité n'étaient plus des conséquences nécessaires de la nature de l'homme, mais le résultat d'une convention hypothétique et susceptible d'être annulée par une convention nouvelle. Elles cessaient de reposer sur la base inébranlable du droit absolu, pour s'appuyer sur le terrain mobile de l'utilité sociale. Dès lors, la société, le pouvoir politique qui la représente, pouvaient à leur gré les modifier, les restreindre ou les détruire. Leur maintien ou leur abolition n'était qu'une question de convenance, d'opportunité. Le communisme de Morelly et de

Mably était la dernière conséquence d'une pareille doctrine. Les logiciens ne devaient pas manquer pour la déduire, ni les fanatiques pour l'appliquer.

Dans la même discussion, Robespierre, invoquant le droit souverain de la société, proposa l'abolition absolue du droit de tester. Sa proposition n'eut pas de suite; mais elle révèle l'esprit qui dès lors l'animait, et qui devait l'entraîner plus tard à nier la propriété, à la réduire à un simple usufruit réglementé par la volonté arbitraire du législateur.

Dès le commencement de 1791, la presse révolutionnaire avait commencé à attaquer la propriété, à déclamer contre les riches, à professer hautement les maximes de la spoliation. « Les pauvres, disait l'auteur des *Révo-*
« *lutions de Paris,* ces honorables indigents qui ont fait
« pousser le fruit révolutionnaire, rentreront un jour et
« peut-être bientôt dans le domaine de la nature dont ils
« sont les enfants bien-aimés[1]. » Ce thème était fréquemment développé par les journalistes du parti ultrà démocratique. Les constitutionnels, les modérés, leur adressaient au sujet de ces déclamations de justes reproches; ils les accusaient, non sans raison, de tendre à la loi agraire et au communisme. Robespierre crut devoir laver son parti de ces imputations qui n'étaient que trop fondées, et dans le quatrième numéro du *Défenseur de la Constitution* (juin 1792), il protesta contre elles dans ces termes :

« Nos ennemis, les oppresseurs de l'humanité... veulent
« persuader que la liberté est le bouleversement de la

[1] *Histoire parlementaire*, t. VIII, p. 422.

« société entière. Ne les a-t-on pas vus, dès le commen-
« cement de cette révolution, chercher à effrayer tous les
« riches par l'idée d'une loi agraire; absurde épouvan-
« tail, présenté à des hommes stupides par des hommes
« pervers? Plus l'expérience a démontré cette extrava-
« gante imposture, plus ils se sont obstinés à la repro-
« duire, comme si les défenseurs de la liberté étaient des
« insensés, capables de concevoir un projet également
« dangereux, injuste et impraticable; comme s'ils igno-
« raient que l'égalité des biens est essentiellement impos-
« sible dans la société civile, qu'elle suppose nécessai-
« rement la communauté, qui est encore plus visiblement
« chimérique parmi nous; comme s'il était un seul homme
« doué de quelque industrie, dont l'intérêt personnel ne
« fût pas choqué par ce projet extravagant. Nous voulons
« l'égalité des droits, parce que sans elle il n'est ni liberté
« ni bonheur social : quant à la fortune, *dès qu'une fois*
« *la société a rempli l'obligation d'assurer à ses mem-*
« *bres le nécessaire et la subsistance par le travail*, ce
« ne sont pas des citoyens que l'opulence n'a pas déjà
« corrompus, ce ne sont pas les amis de la liberté qui
« la désirent. Aristide n'aurait pas envié les trésors de
« Crassus..... »

Ainsi, en juin 1792, Robespierre protestait contre la loi agraire, l'égalité absolue et le communisme. Il signalait la relation inévitable qui fait naître la communauté du système égalitaire. Mais tandis qu'il semblait ainsi, d'une main, consolider le principe de la propriété, de l'autre, il le sapait dans sa base. Robespierre, en effet, proclamait la doctrine du droit au travail; il imposait à la société le devoir d'assurer à ses membres le nécessaire et

la subsistance. Pour la mettre à même de remplir cette effrayante obligation, il fallait de toute nécessité lui attribuer soit la disposition des instruments de travail, des terres et des capitaux, soit la faculté de prélever sur les produits du travail des uns, pour entretenir celui des autres. L'une et l'autre voie aboutissent à la destruction de la propriété, à l'absorption complète par l'État du fonds de production ou du revenu social. On conçoit que les propriétaires n'eussent pas grande confiance dans de pareils défenseurs.

Le retour des biens du clergé à l'État et les dispositions adoptées à l'égard des émigrés, qui formaient des corps armés sur les frontières, pouvaient paraître, aux yeux des partis extrêmes, des précédents favorables à leurs projets de spoliation. Ces mesures n'étaient cependant, ni par le principe qui les avait inspirées, ni par leur mode d'application, des atteintes au droit de propriété. En effet, les biens du clergé ne lui étaient attribués qu'à titre d'usufruit et comme rémunération d'un service public. La société, assurant par d'autres moyens l'exercice des fonctions du sacerdoce, était en droit de rentrer dans la possession des propriétés cléricales. Quant aux émigrés, en formant sur les frontières des rassemblements armés, en forçant la France à entretenir des corps d'observation pour repousser leurs attaques, ils causaient à la nation un préjudice qu'ils devaient réparer. Aussi, les triples impositions, le séquestre mis sur leurs biens, l'indemnité qui leur fut imposée envers la nation par l'Assemblée législative, n'eurent-ils pas le caractère d'une peine, d'une confiscation, mais celui de la réparation d'un dommage. Ce fut seulement sous la

Convention, que les lois portées contre l'émigration devinrent spoliatrices, et d'autant plus injustes que l'expatriation trouvait alors son excuse dans les pillages, les assassinats, les massacres par lesquels un parti sanguinaire souillait le sol de la France au nom de la liberté [1]. Les mesures adoptées à l'égard des biens du clergé et des émigrés, avant 1793, n'étaient donc pas attentatoires à la propriété, parce qu'elles étaient légitimées par des circonstances exceptionnelles. Mais le parti jacobin, en proposant d'appliquer ces mesures à ceux dont la richesse était le seul crime, faisait un premier pas vers la violation du respect des propriétés consacré par l'Assemblée constituante et la législative.

II.

Période du 10 août au 9 thermidor. — La guerre aux riches. — Imitations de l'antiquité. — Déclaration des Droits de l'homme, par Robespierre. — Vergniaud défend la propriété. — 31 mai. — Doctrines de Robespierre et de Saint-Just. — La Convention résiste à leurs tendances. — Caractère des mesures violentes qu'elle adopta. — Constitution de l'an III.

Le 10 août, en renversant le trône et les dernières barrières de la légalité, ouvrit un libre champ aux doctrines extrêmes et aux passions exaltées. Dans la lutte qui allait s'engager entre la Montagne et la Gironde, entre les jacobins et les partisans de la république modérée,

[1] Il faut distinguer deux classes d'émigrés : Ceux qui, animés de passions hostiles, formèrent des rassemblements armés sur les frontières, et participèrent à la guerre contre la France ; et ceux qui, poussés par la crainte seule à chercher un refuge à l'étranger, s'ab-

ce n'étaient point seulement des questions politiques qui devaient s'agiter : les bases de l'économie sociale elles-mêmes allaient se trouver en jeu. Pendant la fin de 1792 et le commencement de 1793, la guerre aux riches fut poussée avec vigueur par le parti jacobin. Ses journaux, les tribunes de ses clubs retentissaient de déclamations contre la bourgeoisie, que Robespierre signalait comme une aristocratie vaniteuse, despotique et hostile. On demandait que les patriotes pauvres qui délibéraient en permanence dans les sections fussent soldés aux dépens des riches. On proposait des emprunts forcés, des taxes de guerre sur les riches. On proclamait la nécessité de rétablir l'égalité par la puissance absorbante et arbitraire de l'impôt progressif. Chaque jour voyait éclore des plans de législation inspirés par les institutions de Sparte et les lois agraires de Rome, dont le caractère était, en général, complétement méconnu. Le girondin Rabaut lui-même écrivait dans la *Chronique de Paris* des articles en faveur de l'égalité des fortunes.

« On ne peut pas obtenir, disait-il, cette égalité par « la force, il faut donc tâcher de l'obtenir des lois et les « charger de deux choses : 1° de faire le partage le plus « égal des fortunes, 2° de créer des lois pour le main- « tenir et pour prévenir les inégalités futures.

« Le législateur devra marcher à son but par des ins- « titutions morales et par des lois précises sur la quan-

stinrent de tout acte d'agression contre leur pays. Les premiers étaient d'autant moins excusables qu'ils avaient émigré, pour la plupart, avant le 10 août, à une époque où leur sécurité n'était pas sérieusement menacée. Les seconds, dont la fuite est en général postérieure au 10 août, ne méritaient aucune peine.

« tité de richesses que les citoyens peuvent posséder, ou « par des lois qui en règlent l'usage de manière, 1° à rendre « le superflu inutile à celui qui le possède; 2° à le faire « tourner à l'avantage de celui qui en manque; 3° à le « faire tourner au profit de la société.

« Le législateur peut encore établir des lois précises sur « le maximum de fortune qu'un homme peut posséder, et « au delà duquel la société prend sa place et jouit de son « droit[1]. »

C'est la pure doctrine du livre *des Lois* de Platon. Rœderer la combattit dans le *Journal de Paris*. Il s'éleva contre la limitation des fortunes, dont l'effet ne serait pas, dit-il, « l'égalité dans l'abondance, dans la richesse, « dans la prospérité générale, mais l'égalité dans la mi- « sère, l'égalité dans la famine, l'égalité dans la ruine « universelle. » Mais ces sages paroles se perdaient au milieu de la tourmente.

Bientôt les tendances à la violation de la propriété prirent un caractère plus tranché. Les sections les plus exaltées, Marat à leur tête, réclamèrent le maximum; les jacobins proposèrent de contraindre à recevoir les assignats au pair sous peine de mort. Le 25 février 1793 au matin, Marat demanda « le pillage de quelques maga- « sins, à la porte desquels on pendrait les accapareurs. » L'effet suivit de près ces excitations. Le soir même, les boutiques des épiciers furent pillées. Le 9 mars, la Convention, intimidée par les vociférations des tribunes, dut décréter, en même temps que l'établissement du tribunal

[1] Article des *Révolutions de Paris*, n° 19, janvier 1793. *Histoire parlementaire*, t. XXIII, p. 467.

révolutionnaire, celui d'une taxe de guerre sur les riches, et la suppression de la contrainte par corps. Le droit de tester avait été aboli quelques jours auparavant.

Le 21 avril, Robespierre vint lire à la tribune des Jacobins son projet de déclaration des Droits de l'homme. Il y définissait la propriété : « Le droit qu'a chaque citoyen de jouir et de disposer de la portion de biens qui lui est garantie par la loi » (art. 7). C'était réduire la propriété à un droit précaire de possession, poser une pierre d'attente pour les systèmes de répartition les plus arbitraires. Robespierre ajoutait que la propriété ne peut préjudicier ni à la sûreté, ni à la liberté, ni à l'existence, ni à la propriété de nos semblables (art. 9) : maxime par laquelle on pouvait justifier toute espèce de spoliation, opérée sous le prétexte d'assurer l'existence et la propriété de ceux qui ne possédaient point. Enfin, il posait les principes du droit au travail et à l'assistance :

« La société, disait-il, est obligée de pourvoir à la sub- « sistance de tous ses membres, soit en leur procurant « du travail, soit en assurant des moyens d'exister à « ceux qui sont hors d'état de travailler » (art. 11).

« Les secours nécessaires à l'indigence sont une dette « du riche envers le pauvre; il appartient à la loi de dé- « terminer la manière dont cette dette doit être acquittée » (art. 12).

Robespierre ouvrait ainsi un double abîme, dans lequel la propriété devait s'engloutir. Enfin, pour en hâter la destruction, il ajoutait :

« Les citoyens dont le revenu n'excède pas ce qui est né- « cessaire à leur subsistance sont dispensés de contribuer « aux dépenses publiques. Les autres doivent les supporter

« progressivement, selon l'étendue de leur fortune. »

Robespierre adoptait ainsi toutes les mesures qui, dans l'esprit de leurs inventeurs, comme dans la réalité, constituent la transition de la propriété au communisme. Par l'application du traité *des Lois* de Platon, il s'acheminait, sans le savoir, vers la réalisalion de l'état social décrit dans le livre *de la République*.

Sa déclaration des droits fut accueillie par les applaudissements unanimes des jacobins[1]. Bientôt Marat proposa de réduire MM. les riches à la condition des sans-culottes, *en ne leur laissant pas de quoi se couvrir le derrière*. Danton développa le projet de former deux armées de sans-culottes entretenues au moyen d'emprunts forcés sur les riches, et de solder aux dépens des mêmes riches les patriotes des sections.

Au milieu de ce débordement de proprositions spolia-

[1] Cependant, le projet proposé par Robespierre ne satisfit pas complétement les sans-culottes. Le 22 avril, le citoyen Boissel, jacobin et sans-culotte, monta à la tribune des jacobins, et s'exprima ainsi : « Robespierre vous a lu hier la déclaration des droits de l'homme, et « moi je vais vous lire la déclaration des droits des sans-culottes : « Les sans-culottes de la république française reconnaissent que tous « leurs droits dérivent de la nature, et que toutes les lois qui la « contrarient ne sont pas obligatoires. Les droits des sans-culottes « consistent dans la faculté de se reproduire... (bruit et éclats de « rire). L'orateur continue : de s'habiller et de se nourrir ; — dans « la jouissance et l'usufruit des biens de la terre, notre mère commune ; — dans la résistance à l'oppression ; — dans la résolution « immuable de ne reconnaître de dépendance que celle de la nature « et de l'Être suprême *. »

Il faut rendre aux jacobins cette justice, qu'ils ne manifestèrent

* *Histoire parlementaire*, t. XXVI, p. 107.

trices, d'idées fausses et de maximes subversives, de ces imitations inintelligentes de l'antiquité, un homme conserva la lucidité de sa pensée, le sentiment de la vérité, et proclama avec une admirable éloquence les principes sur lesquels doit reposer la société moderne. Cet homme fut Vergniaud, plus grand encore par la justesse et l'élévation de ses vues, que par les merveilles de sa diction. Au sein des agitations par lesquelles le parti exalté préludait à l'immolation des girondins, ce grand orateur se recueillit dans le calme et la sérénité de sa raison, et développa devant la Convention, à la séance du 8 mai 1793, des considérations pleines de profondeur et d'éclat, sur les divers projets de constitution proposés à cette assemblée.

Il insista d'abord sur la nécessité de faire cesser l'interrègne des lois, et ce gouvernement exceptionnel et de circonstance qui, sous le nom de liberté, pouvait bientôt fonder la tyrannie.

« La constitution, ajouta-t-il, dissipera les alarmes « que des discours insensés jettent dans l'âme de tous les

aucune approbation. Mais cette cynique déclaration des droits des sans-culottes était le terme logique où devaient aboutir les conceptions du vertueux Robespierre. Elle posait en principe la destruction de la propriété, remplacée par la jouissance et l'usufruit des biens de la nature ; proclamait la promiscuité, et affranchissait les passions brutales de toute entrave. Elle renfermait la pure substance des doctrines matérialistes du XVIIIe siècle, résumées dans les *Recherches philosophiques sur le droit de propriété et le vol*, de Brissot. Enfin, cette déclaration n'était que le manifeste anticipé du parti des Hébert, des Chaumette et des Jacques Roux, qui n'eurent d'autre tort que de poursuivre avec une logique trop rigoureuse les dernières conséquences pratiques des principes posés par les adversaires de la propriété.

« propriétaires... Elle fera cesser l'émigration des capi-
« taux..... Chaque déclamation contre les propriétés voue
« quelque terre à la stérilité, quelque famille à la mi-
« sère... »

Il protesta contre l'erreur de ces hommes qui cherchaient dans les républiques anciennes le modèle des institutions à donner à la France, et préconisaient une frugalité inconciliable avec le développement des facultés humaines et de la civilisation.

« Rousseau, Montesquieu, et tous les hommes qui ont
« écrit sur les gouvernements nous disent que l'égalité de
« la démocratie s'évanouit là où le luxe s'introduit ; que
« les républiques ne peuvent se soutenir que par la vertu,
« et que la vertu se corrompt par les richesses.

« Pensez-vous que ces maximes appliquées seulement
« par leurs auteurs à des États circonscrits, comme les
« républiques de la Grèce, dans d'étroites limites, doivent
« l'être rigoureusement et sans modification à la républi-
« que française? Voulez-vous lui créer un gouvernement
« austère, pauvre et guerrier comme celui de Sparte?

« Dans ce cas, soyez conséquents comme Lycurgue ;
« comme lui partagez les terres entre tous les citoyens ;
« proscrivez à jamais les métaux que la cupidité humaine
« arracha aux entrailles de la terre; brûlez même les assi-
« gnats, dont le luxe pourrait aussi s'aider, et que la lutte
« soit le seul travail de tous les Français. Étouffez leur
« industrie, ne mettez entre leurs mains que la scie et la
« hache. Flétrissez par l'infamie l'exercice de tous les
« métiers utiles ; déshonorez les arts, et surtout l'agricul-
« ture. Que les hommes auxquels vous aurez accordé le
« titre de citoyens ne payent plus d'impôts ; que d'autres

« hommes auxquels vous refuserez ce titre soient tribu-
« taires et fournissent à leurs dépenses. Ayez des étran-
« gers pour faire votre commerce, des ilotes pour cultiver
« vos terres, et faites dépendre votre subsistance de vos
« esclaves.

« Il est vrai que de pareilles lois, qui établissent l'éga-
« lité entre les citoyens, consacrent l'inégalité entre les
« hommes ; que si elles ont fait fleurir pendant plusieurs
« siècles la liberté de Sparte, elles ont maintenu pendant
« plusieurs siècles l'oppression des villes de la Laconie et
« la servitude d'Hélos ; il est vrai que les institutions de
« Lycurgue, qui prouvent son génie en ce qu'il n'entreprit
« de les fonder que sur un territoire d'une très médiocre
« étendue, et pour un si petit nombre de citoyens, que le
« plus fort recensement ne le porte pas au delà de dix
« mille, prouveraient la folie du législateur qui voudrait
« les faire adopter à vingt-quatre millions d'hommes ; il
« est vrai qu'un partage des terres et le nivellement des
« fortunes sont aussi impossibles en France que la des-
« truction des arts et de l'industrie, dont la culture et
« l'exercice tiennent au génie actif que ses habitants ont
« reçu de la nature ; il est vrai que l'entreprise seule d'une
« pareille révolution exciterait un soulèvement général,
« que la guerre civile parcourrait toutes les parties de la
« république ; que tous nos moyens de défense contre
« d'insolents étrangers seraient bientôt évanouis ; que le
« plus terrible des niveleurs, la mort, planerait sur les
« villes et les campagnes. Je conçois que la ligue des ty-
« rans puisse nous faire proposer, au moins indirectement,
« par les agents qu'elle soudoie, un système d'où résulte-
« rait pour tous les Français la seule égalité du désespoir

« et des tombeaux, et la destruction totale de la république. »

Enfin, Vergniaud insista de nouveau sur la nécessité de raffermir la propriété ébranlée, sur les déplorables effets de sa violation.

« Si la constitution doit maintenir le corps social dans « tous les avantages dont la nature l'a mis en possession, « elle doit aussi, pour être durable, prévenir par des ré« glements sages la corruption qui résulterait infailliblement de la trop grande inégalité des fortunes ; mais en « même temps, sous peine de dissoudre le corps social lui« même, elle doit la protection la plus entière aux pro« priétés. Ce fut pour qu'ils lui aidassent à conserver le « champ qu'il avait cultivé, que l'homme se réunit d'abord « à d'autres hommes auxquels il promit l'assistance de ses « forces pour défendre aussi leurs champs. Le maintien « des propriétés est le premier objet de l'union sociale ; « qu'elles ne soient pas respectées, la liberté elle-même « disparaît. Vous rendez l'industrie tributaire de la sot« tise, l'activité de la paresse, l'économie de la dissipation ; « vous établissez sur l'homme laborieux, intelligent et « économe, la triple tyrannie de l'ignorance, de l'oisiveté « et de la débauche. »

Mais ces paroles si vraies et si belles se perdirent au milieu du tumulte des passions. C'était presque le chant du cygne. A vingt jours de distance, le 31 mai et le 2 juin étouffèrent cette voix éloquente, qui venait de faire entendre pour la dernière fois, sur ces grandes questions de l'organisation sociale et politique, les accents de la justice et de la vérité. Désormais le champ allait rester libre aux théories de Robespierre, aux systèmes de Saint-Just, et aux frénétiques excitations de Marat.

S'il est un curieux sujet d'étude, c'est assurément de rechercher quelle organisation sociale prétendaient imposer à la France les hommes auxquels la défaite de la Gironde donna la dictature ; de constater leurs principes, leur but et leurs moyens d'application. Mais, si cette recherche est pleine d'intérêt, elle est hérissée de difficultés presque insurmontables. Rien de plus confus, en effet, de plus nébuleux, de plus contradictoire que les discours et les écrits de ces hommes qui sacrifièrent tant d'holocaustes sanglants aux idoles de leur pensée.

Nous avons vu Robespierre repousser, en 1792, le reproche d'attenter à la propriété ; condamner le principe de l'égalité absolue et la chimère de la communauté ; mais en même temps imposer à la société l'obligation d'assurer par le travail la subsistance de tous ses membres. C'était poser en face l'un de l'autre deux principes contradictoires : celui de la propriété individuelle et celui du domaine éminent de l'État sur les biens des citoyens. Robespierre fit un pas de plus dans sa déclaration des droits. Il n'y maintint la propriété que de nom ; il en subordonna complétement l'étendue et même l'existence à la volonté législative, et battit encore en brèche cette possession individuelle, précaire et mutilée, par le triple bélier du droit au travail, de la taxe des pauvres et de l'impôt progressif. Il avait ainsi posé la base du communisme, et tracé les moyens transitoires dont l'emploi devait, au bout d'un certain temps, assurer l'absorption complète par l'État des capitaux et des revenus privés.

Cependant, Robespierre ne se rendit pas compte des conséquences de ses doctrines. Comme Rousseau, dont il adoptait avec enthousiasme les théories, il se flatta de

concilier deux principes opposés, et il continua de protester contre la communauté et l'égalité absolue, vers lesquelles il marchait. En même temps, il manifestait pour les riches et les richesses un mépris souverain, et repoussait la loi agraire, moins par sentiment de justice que par un dédain affecté pour les dons de la fortune, et par enthousiasme pour la frugalité antique.

« Ames de boue! qui n'estimez que l'or, s'écriait-il en « proposant à la Convention son projet de déclaration des « droits, je ne veux point toucher à vos trésors, quelque « impure qu'en soit la source. Vous devez savoir que « cette loi agraire, dont vous avez tant parlé, n'est qu'un « fantôme créé par les fripons pour épouvanter les imbé- « ciles ; il ne fallait pas une révolution, sans doute, pour « apprendre à l'univers que l'extrême disproportion des « fortunes est la source de bien des maux et de bien des « crimes ; mais nous n'en sommes pas moins convaincus « que l'égalité des biens est une chimère. Pour moi, je la « crois moins nécessaire encore au bonheur privé qu'à la « félicité publique. Il s'agit bien plus de rendre la pau- « vreté honorable que de proscrire l'opulence. La chau- « mière de Fabricius n'a rien à envier au palais de Cras- « sus. »

Ainsi, Robespierre faisait le plus étrange amalgame d'idées contraires. Il préconisait la pauvreté, et il déclarait l'égalité des biens chimérique ; il injuriait l'opulence, et il se défendait de porter la main sur ses trésors ; il frappait au cœur la propriété, et il protestait de son respect pour elle.

Pour atténuer, jusqu'à un certain point, ces contradictions, du moins aurait-il fallu tracer certaines limites aux

droits redoutables que Robespierre posait en face de la propriété comme une chimère à la gueule béante, prête à l'engloutir, si toutefois de pareils droits étaient susceptibles d'être contenus par des restrictions. En proclamant l'assistance illimitée, l'impôt progressif, le droit au travail, il fallait préciser les conditions et l'étendue des secours, la limite de l'impôt, le mode d'exécution des engagements de la société envers le travailleur inoccupé. Il ne suffit point, en effet, d'inscrire de magnifiques promesses au frontispice d'une constitution, de faire contracter à la société d'onéreux engagements : l'important et le difficile, c'est de trouver les moyens de les accomplir, de combiner les éléments d'une organisation nouvelle, qui puisse résister à l'examen de la théorie et à l'épreuve de la pratique. Avant tout, Robespierre aurait dû faire connaître comment il empêcherait l'assistance de devenir une prime à la paresse ; l'impôt progressif de nuire à la formation des capitaux, et d'en provoquer l'émigration ; le droit au travail, d'engloutir les richesses du pays, et de ruiner l'industrie particulière. Où trouver les ressources nécessaires pour fournir des instruments de travail à ceux qui en manquent, pour payer les salaires de ceux qui réclament de l'emploi, sans aggraver incessamment les charges de l'emprunt et de l'impôt ? Comment donner à chacun de ceux qu'atteint le chômage une occupation en rapport avec ses connaissances ? En supposant ces difficultés résolues, comment utiliser les produits du travail fourni par l'État ? Comment éviter que ces produits jetés dans la circulation ne créent sur d'autres points un nouveau manque de travail, et que le chômage toujours renaissant ne s'aggrave par les moyens mêmes employés pour y remé-

dier? Voilà les questions dont la solution devait précéder la proclamation du droit au travail. Ces questions, Robespierre n'en soupçonna même pas l'existence. En vain chercherait-on dans ses longues et prétentieuses déclamations une idée pratique, un moyen d'application. Il crut qu'il suffisait de proférer de belles maximes, de se livrer à de froides antithèses sur la fraternité et la vertu. Cette vertu, dont il se faisait l'apôtre, qui formait dans sa bouche l'un des éléments d'une alternative dont l'autre terme était l'échafaud, qui pourrait se flatter de la comprendre? Quoi de plus vague, de plus creux que les phrases de rhéteur par lesquelles il prétendait la définir!

« Nous voulons, disait-il, un ordre de choses où toutes « les passions basses et cruelles soient enchaînées, toutes « les passions bienfaisantes et généreuses éveillées par les « lois; où l'ambition soit le désir de mériter la gloire et de « servir la patrie; où les distinctions ne naissent que de « l'égalité même; où le citoyen soit soumis au magistrat, « le magistrat au peuple, et le peuple à la justice; où la « patrie assure le bien-être de chaque individu, et où cha- « que individu jouisse avec orgueil de la prospérité et de « la gloire de la patrie; où toutes les âmes s'agrandissent « par la communication continuelle des sentiments répu- « blicains et par le besoin de mériter l'estime d'un grand « peuple; où les arts soient les décorations de la liberté, « qui les ennoblit; le commerce la source de la richesse « publique, et non pas seulement de l'opulence mons- « trueuse de quelques maisons.

« Nous voulons substituer dans notre pays la morale à « l'égoïsme, la probité à l'honneur, les principes aux « usages, les devoirs aux bienséances, l'empire de la rai-

« son à la tyrannie de la mode, le mépris du vice au mé-
« pris du malheur, la fierté à l'insolence, la grandeur
« d'âme à la vanité, l'amour de la gloire à l'amour de l'ar-
« gent, les bonnes gens à la bonne compagnie, le mérite à
« l'intrigue, le génie au bel-esprit, la vérité à l'éclat, le
« charme du bonheur aux ennuis de la volupté, la gran-
« deur de l'homme à la petitesse des grands, un peuple
« magnanime, puissant, heureux, à un peuple aimable,
« frivole et misérable, c'est-à-dire tous les miracles de
« la république à tous les vices et à tous les crimes de la
« monarchie[1]. »

Dans ces oppositions recherchées d'expressions symétriques, on ne reconnaît point le sens pratique, la netteté de pensée qui doivent caractériser le fondateur d'un nouvel ordre social. Robespierre aspirait moins à donner à la France des institutions fixes et praticables, qu'à lui imposer un code de morale, disons mieux, à changer le cœur humain. Cette morale elle-même n'était qu'un idéal vaporeux, un rêve aux formes indécises. Il ne posa d'une main ferme aucun principe nouveau; il ne se rattacha franchement à aucun de ceux qui avaient été proclamés avant lui; mais il se perdit dans une espèce de syncrétisme mystique et sans portée. Si, par ses protestations en faveur de l'humanité et de la fraternité, il se rattacha au dogme de la charité chrétienne, il s'en éloigna, dans la pratique, par les sanglants sacrifices qu'il provoqua et

[1] Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la république, fait par Robespierre au nom du comité de salut public, à la séance du 5 février (17 pluviôse) 1794. *Histoire parlementaire*, t. XXXI, p. 269.

qu'il toléra. Tantôt il se rapprocha des doctrines ascétiques par ses éloges de la pauvreté et de la frugalité antiques ; tantôt, au contraire, il déclara qu'il ne prétendait point jeter la république française dans le moule de celle de Sparte, qu'il ne voulait lui donner ni l'austérité, ni la corruption des cloîtres. Ses idées politiques et sociales, morales et religieuses, furent toujours enveloppées de nuages, ou plutôt il n'eut pas d'idées, car on ne saurait donner ce nom à des sentiments vagues, à des utopies sans précision. Robespierre n'est si incompréhensible pour la postérité, que parce qu'il ne se comprenait pas lui-même.

Disciple et admirateur de Robespierre, Saint-Just reproduisit, en les exagérant, les doctrines de son maître. C'était l'Ali du nouveau Mahomet[1]. Les aspirations de Robespierre revêtaient, sous la plume de son adepte fanatique, un caractère plus absolu, plus sentencieux, plus systématique. Cependant, à n'apprécier Saint-Just que sur ses discours et ses rapports officiels, il serait difficile de se former une idée précise du but qu'il poursuivait ; mais ses *Fragments sur les institutions républicaines* trouvés dans ses papiers, et publiés en 1831 par Ch. Nodier, nous ont initiés aux secrets de sa pensée. Ces fragments renferment-ils les éléments d'un système commun à Robes-

[1] On sait qu'au début de ses prédications, Mahomet réunit quarante Hashémites, et leur demanda lequel d'entre eux l'aiderait à porter son fardeau, voudrait être son compagnon et son vizir. Tous gardaient le silence. Ali, jeune homme de quatorze ans, plein d'ardeur et de fanatisme, se leva seul et s'écria : « Prophète, je suis cet « homme ; si quelqu'un ose s'élever contre toi, je lui briserai les « dents, je lui arracherai les yeux, je lui casserai les jambes, et je « lui ouvrirai le ventre. Prophète, je serai ton vizir. » Gibbon, t. X, p. 81.

pierre et à Saint-Just, ou ne sont-ils que l'expression des rêves politiques de ce dernier? C'est une question qu'on ne saurait complétement résoudre. Cependant, si les détails appartiennent à l'élève, il est probable que l'inspiration supérieure venait du maître auquel il avait voué un culte passionné.

Ce qui domine dans les Fragments de Saint-Just, c'est encore la prétention de changer violemment les mœurs d'une nation, et de réformer le cœur humain. « S'il y avait « des mœurs, s'écriait-il, tout irait bien ; il faut des insti- « tutions pour les épurer. Il faut tendre là, tout le reste « s'ensuivra...

« Le stoïcisme, qui est la vertu de l'esprit et de l'âme, « peut seul empêcher la corruption d'une république mar- « chande, ou qui manque de mœurs... — Un gouverne- « ment républicain a la vertu pour principe, sinon la ter- « reur...

« Le jour où je me serai convaincu qu'il est impossible « de donner au peuple français des mœurs douces, sensi- « bles et inexorables pour la tyrannie et l'injustice, je me « poignarderai. »

Cette prétendue réforme morale, Saint-Just la poursuivait avec toute l'obstination d'une intelligence étroite, toute la fureur du fanatisme et de l'orgueil. Dès le mois de juillet 1792, ces sentiments fermentaient dans son âme avec une incroyable violence. Retenu loin de Paris, où le parti républicain ne l'avait pas estimé à la valeur qu'il s'attribuait lui-même, il écrivait : « Il est malheureux que « je ne puisse rester à Paris. Je me sens de quoi surnager « dans le siècle... O Dieu! faut-il que Brutus languisse « oublié, loin de Rome! Mon parti est pris, cependant :

« si Brutus ne tue point les autres, il se tuera lui-même...
« — Je suis au-dessus du malheur... — Vous êtes tous
« des lâches qui ne m'avez point apprécié. Ma palme s'é-
« lèvera pourtant, et vous obscurcira peut-être. Infâmes...
« arrachez-moi le cœur, et mangez-le; vous deviendrez ce
« que vous n'êtes point : grands[1] ! » Cette expression du délire d'un orgueil féroce explique l'homme de 93.

Par quelle voie Saint-Just prétendait-il réaliser cette grande rénovation des mœurs? Quelles institutions sociales proposait-il pour l'assurer? Quelles étaient ses vues pratiques, ses moyens d'exécution? Respectait-il la propriété, ou tendait-il au communisme? voilà ce qu'il importe d'examiner.

Saint-Just se rattachait plus franchement que Robespierre au système platonicien de l'égalité, de la limitation des fortunes, à la doctrine de la loi agraire.

« Pour réformer les mœurs, disait-il, il faut commen-
« cer par contenter le besoin et l'intérêt; il faut donner
« quelques terres à tout le monde...; je défie que la liberté
« s'établisse, s'il est possible que l'on puisse soulever les
« malheureux contre le nouvel ordre de choses; je défie
« qu'il n'y ait plus de malheureux, si l'on ne fait en sorte
« que chacun ait des terres. Il ne peut exister de peuple
« vertueux et libre qu'un peuple agriculteur... Un métier
« s'accorde mal avec le véritable citoyen; la main de
« l'homme n'est faite que pour la terre ou pour les armes.

« Là où il y a de très gros propriétaires, on ne voit que
« des pauvres; rien ne se consomme dans les pays de grande
« culture.

[1] Lettre de Saint-Just à Daubigny, *Histoire parlementaire*, t. XXXV, p. 271.

« Un homme n'est fait ni pour les métiers ni pour l'hô-
« pital, ni pour des hospices. Tout cela est affreux. Il faut « que l'homme vive indépendant, que tout homme ait « une femme propre et des enfants sains et robustes. Il ne « faut ni riches ni pauvres.

« Un malheureux est au-dessus du gouvernement et « des puissances de la terre; il doit leur parler en maître... « Il faut une doctrine qui mette en pratique ces principes, « et assure l'aisance au peuple tout entier.

« L'opulence est une infamie; elle consiste à nourrir « moins d'enfants naturels ou adoptifs qu'on n'a de mille « livres de revenu.

« Il faut détruire la mendicité par la distribution des « biens nationaux aux pauvres. »

Le travail devait être obligatoire pour tous. « Il faut, « écrivait Saint-Just, que tout le monde travaille et se « respecte... Tout propriétaire qui n'exerce point de mé-« tier, qui n'est point magistrat, qui a plus de vingt-cinq « ans, est tenu de cultiver la terre jusqu'à cinquante « ans. »

Saint-Just voulait en outre un vaste domaine public et des revenus en nature. Les produits de ce domaine devaient être consacrés à réparer l'infortune des membres du corps social, et à soulager le peuple du poids des tributs dans les temps difficiles. Il n'admettait que l'hérédité en ligne directe et celle entre frères et sœurs, les autres successions collatérales étant abolies au profit de la république. La faculté de déshériter et de tester devait être supprimée.

Voici comment Saint-Just définissait le mariage : « L'homme et la femme qui s'aiment sont époux. S'ils

« n'ont point d'enfants, ils peuvent tenir leur engagement « secret; mais si l'épouse devient grosse, ils sont tenus « de déclarer au magistrat qu'ils sont époux. Nul ne peut « troubler l'inclination de son enfant, quelle que soit sa « fortune. » C'était consacrer le déréglement, sous bénéfice de stérilité.

Le divorce devait être toujours admis, et même obligatoire, lorsque les sept premières années de l'union n'avaient point été fécondes.

L'éducation commune est déclarée nécessaire. Les enfants appartiennent à leur mère jusqu'à cinq ans, si elle les a nourris, et à la république ensuite jusqu'à la mort. Ils sont soumis à une discipline plus que spartiate.

« Les enfants sont vêtus de toile dans toutes les saisons, « ils couchent sur des nattes et dorment huit heures. Ils « sont nourris en commun, et ne vivent que de racines, « de fruits, de légumes, de laitage, de pain et d'eau. — « Ils ne peuvent goûter de chair qu'après l'âge de seize « ans. » Voilà, certes, un régime éminemment propre à former des populations saines et vigoureuses.

Saint-Just ne s'en tient pas là dans ses imitations de l'antiquité. Il renchérit sur elle. Il accorde aux vieillards un droit de censure; il établit des censeurs, délateurs soldés à six mille francs par an, pour surveiller les fonctionnaires, les magistrats, et les dénoncer au peuple. Le peuple lui-même ne peut être censuré, car suivant les doctrines de Robespierre et des jacobins, il est incorruptible, de même que les anabaptistes se proclamaient impeccables. Les hommes âgés de vingt-cinq ans seront tenus de déclarer tous les ans, dans le temple, les noms de leurs amis; celui qui abandonne son ami sans raison suffisante sera

banni. Le premier jour de chaque mois sera une fête consacrée à quelque vertu ou à quelque abstraction morale, etc.

A ces projets de législation, Saint-Just mêle des considérations économiques sur les impôts, les finances et les monnaies, où se montre le peu d'étendue de ses connaissances. Il prend le numéraire et les assignats pour la richesse, et s'écrie : « Combien ne doit-il pas exister de « riches, puisqu'il y a en circulation quatre fois plus de « signes qu'autrefois ! » Et pourtant, à cette époque, les Law, les Quesnay, les Turgot, les Adam Smith avaient tracé les véritables théories des monnaies et du crédit.

Les Fragments de Saint-Just sont pleins d'incohérences et d'affirmations inconciliables. Par exemple, après avoir posé en principe que l'agriculture est la seule occupation digne d'un peuple libre, il veut que l'industrie soit protégée, que la république honore les arts et le génie. Il déclare que l'opulence est une infamie, qu'il ne doit y avoir ni pauvres ni riches ; et plus loin il invite les citoyens à consacrer leurs richesses au bien public. Il établit que tous les ans, dans chaque commune, un jeune homme riche et vertueux, désigné par le peuple, épousera une vierge pauvre en mémoire de l'égalité humaine. Il semble admettre ainsi cette inégalité des fortunes qu'il vient de proscrire. Ces détails ne font que manifester les inconséquences radicales qui se cachent au fond des utopies de ce révolutionnaire.

Saint-Just fait un bizarre mélange des principes les plus opposés. Il croit maintenir la propriété, et il la détruit par la loi agraire et ses tendances à l'égalité absolue. Il consacre nominalement le mariage et la famille, et il les annule en autorisant le concubinage secret et le divorce,

en restreignant l'hérédité, en supprimant, dans le droit de tester et d'intervenir au mariage des enfants, les deux appuis de l'autorité paternelle. Il pose en face des individus réduits à un droit précaire de possession, l'État propriétaire, envahissant le sol et les capitaux par la dévolution des successions collatérales, et entretenant par la distribution de ses revenus à l'indigence la plaie d'un paupérisme dévorant. Il inaugure ainsi l'établissement partiel du communisme. Enfin, tout en proclamant la liberté, en jurant haine à la tyrannie, il propose de soumettre les actes les plus spontanés de l'homme au despotisme de la loi, au contrôle de la censure publique. Chez lui tout est donc contradiction, manque de logique, absence du sentiment de la réalité.

On a dit que Robespierre et Saint-Just se proposaient, une fois qu'ils auraient eu triomphé de leurs ennemis, de détendre la terreur, de rétablir l'ordre, d'organiser la démocratie, de constituer la société de l'avenir. Sans doute, si ces hommes étaient parvenus à obtenir une dictature incontestée, ils se seraient efforcés de réaliser leurs vagues utopies ; mais, en présence des résistances qu'eût soulevées cette entreprise impossible, ils auraient fait encore couler des flots de sang. C'est le propre de l'orgueil et du fanatisme de s'irriter contre les obstacles, d'attribuer à la haine et au mauvais vouloir la cause de difficultés qui ont leur source dans la nature même des choses, et de demander à la violence les moyens de les trancher. Tels s'étaient montrés Robespierre, Saint-Just et leur école. Leurs tentatives d'organisation n'eussent donc été qu'une torture infligée à la société, et leur clémence qu'une accélération des supplices. S'il leur eût été donné d'épuiser la série de leurs

inconséquences, de manifester à leurs propres yeux leurs contradictions par des applications pratiques, ils auraient fini par se mettre d'accord avec eux-mêmes; ils auraient conclu, ils auraient trouvé et dit leur dernier mot, qu'ils ignoraient encore. Heureusement, la France échappa à cette cruelle expérience. Cependant, comme il faut que toute doctrine aboutisse à une conclusion, que tout principe porte ses conséquences, le parti de Robespierre et de Saint-Just, vaincu et forcé de se replier sur lui-même, accomplit ce travail logique dans le silence des prisons, qu'il dut peupler à son tour, et le mystère de secrets conciliabules. Il chercha l'organisation qui répondait complétement à son idéal et résolvait toutes ses contradictions. Il dit son dernier mot; il fit sa dernière tentative : cette tentative fut la conjuration de Babeuf, ce dernier mot fut le communisme.

C'était aussi au communisme que devait aboutir ce parti impur et forcené d'Hébert et de Chaumette qui, sous prétexte d'écraser les ennemis de la révolution, réclamait la spoliation générale et de nouveaux massacres; et qui, au nom de la liberté et de la raison, préconisait une licence de mœurs effrénée et un grossier naturalisme. Au fond, ce parti ne voulait qu'assouvir ses haines, sa rapacité et ses passions brutales. Il n'avait aucune idée, aucun plan d'organisation. Mais, après qu'il aurait eu détruit la propriété par le pillage, la famille par la débauche et la promiscuité, la société devait revenir forcément à cette communauté bestiale et sans règles que l'on suppose avoir précédé sa formation. Tandis que Robespierre, Saint-Just et leur école tendaient à une espèce de communisme mystique et théocratique, les hébertistes se précipitaient vers un com-

munisme anarchique et athée. Ils s'inspiraient des prédications matérialistes du XVIIIe siècle, et poursuivaient la destruction de toute société, plutôt que l'édification d'une société nouvelle. Ces deux partis, qui s'étaient réciproquement décimés en mars 1794 et au 9 thermidor[1], arrivaient au même abîme par des voies différentes. Ils devaient se rencontrer et expirer l'un et l'autre dans le babouvisme.

S'il est un spectacle douloureux, un enseignement terrible, c'est celui que nous présentent ces hommes promenant la hache à travers une génération, sans but déterminé, sans projet de réorganisation sérieusement élaboré. Parmi les victimes qu'ils livrèrent aux massacres et aux supplices, on peut prétendre qu'un certain nombre furent immolées de bonne foi au salut de la patrie menacée de l'invasion étrangère; mais il est certain qu'un plus grand nombre encore furent sacrifiées à des haines de sectaires, à des rivalités de doctrines, au fanatisme des idées. Or, ces doctrines n'avaient rien de précis, ces idées rien d'arrêté ni de positif. C'était aux fantômes de l'imagination qu'on sacrifiait des hécatombes humaines. Cependant, si jamais il pouvait être permis, ce qu'à Dieu ne plaise! de poursuivre une rénovation sociale par de si cruels moyens, du moins faudrait-il qu'elle fût clairement définie, rendue intelligible pour tous. Quand on marche les pieds dans le sang, on ne doit pas perdre son front dans les nuages.

[1] C'est en mars 1794 que Robespierre et Saint-Just envoyèrent les hébertistes à l'échafaud. Les membres des comités qui firent le 9 thermidor se rattachaient en majeure partie aux impures doctrines des hébertistes. Ils furent eux-mêmes renversés ensuite par la réaction modérée et girondine.

Quand on périt à l'œuvre, on ne doit pas emporter son secret dans la mort, et léguer une énigme à la postérité. Le sacrifice de soi-même n'est alors qu'un stérile et coupable suicide. On a cru excuser les vaincus de thermidor, en faisant remarquer qu'ils n'ont pas dit leur dernier mot. Étrange excuse, en vérité! comme si, lorsque des hommes aspirent à présider aux destinées d'une société, leur dernier mot n'était pas le premier qu'ils dussent prononcer!

La Convention, tant qu'elle fut libre, s'opposa énergiquement aux doctrines attentatoires à la propriété. Le 18 mars 1793, elle avait décrété la peine de mort contre quiconque proposerait la loi agraire. Après le 31 mai, bien que décimée et asservie, elle n'accepta point les théories de Robespierre et de Saint-Just. Dans la déclaration des Droits de l'homme placée en tête de la constitution de 1793, elle définit la propriété : « Le droit qui appartient à tout « citoyen de jouir et de disposer de ses biens, de ses reve- « nus, du fruit de son travail et de son industrie. » Elle fit justice des théories de l'égalité absolue et du droit au travail; elle ne proclama que l'égalité devant la loi. Les mesures violentes et spoliatrices que prit cette assemblée, lui furent ou imposées par la force, ou inspirées par les terribles nécessités de la défense nationale. Elle viola les grands principes sur lesquels repose la société, mais du moins elle ne les nia point. Lorsque la réaction thermidorienne l'eut soustraite à la domination du parti jacobin, elle s'empressa de les proclamer de nouveau, en inscrivant dans la Constitution de l'an III ces remarquables paroles : « C'est sur le maintien des propriétés que reposent la cul- « ture des terres, toutes les productions, tout moyen de « travail, et tout l'ordre social. » Ainsi cette assemblée

posa d'une main ferme la véritable base de la démocratie. Son décret sur la loi agraire, la netteté de ses définitions du droit de propriété, le soin qu'elle mit à le consolider dans son dernier acte constituant, prouvent qu'elle avait compris que la négation de ce droit était le terme fatal auquel devait aboutir la faction fanatique dont elle avait trop longtemps subi la tyrannie. Les faits subséquents montrèrent qu'elle ne s'était pas trompée.

III.

CONJURATION DE BABEUF.

Origine de la secte des égaux. — Babeuf et Antonelle. — La conjuration s'organise. — Les anciens montagnards de la Convention s'allient aux communistes. — Plans et système social des conjurés. — Réflexions sur l'ensemble de la révolution française.

Le parti de la république sanglante avait inutilement tenté de reconquérir la domination dans les journées de prairial. Ses derniers chefs avaient péri à la suite de ce mouvement; la plupart de ses meneurs secondaires, jetés dans les prisons, n'en sortirent qu'au moment où la Convention crut devoir chercher dans les restes des terroristes un point d'appui contre la réaction royaliste de vendémiaire. Ce fut là que se forma le premier noyau de cette conspiration fameuse, à laquelle Babeuf donna son nom. Les jacobins incarcérés se mirent à rechercher l'organisation sociale qui pourrait réaliser définitivement leurs théories d'égalité et de bonheur commun, et leur permet-

tre de renverser sans retour ce qu'ils appelaient la domination des riches et des enrichis. C'était s'y prendre un peu tard pour procéder à cette recherche. Jusqu'alors leurs vues ne s'étaient pas étendues au delà du papier-monnaie, du maximum, des emprunts forcés, des réquisitions et des taxes révolutionnaires. Amar, l'ancien conventionnel, l'ancien membre du comité de sûreté générale, vantait encore cette manière d'enlever le superflu qui encombrait, disait-il, les canaux trop remplis, pour le rendre à ceux qui n'étaient pas suffisamment alimentés. Mais les fortes têtes du parti avaient fini par s'apercevoir que le papier-monnaie était un instrument de spoliation dont la puissance s'épuisait par son usage même ; que le maximum venait échouer contre l'inertie du producteur et du marchand, préférant fermer ateliers et magasins, plutôt que de produire et de vendre à perte ; que les emprunts forcés, les taxes de guerre, les réquisitions frappées sur les riches n'avaient qu'un temps, parce que le moment devait arriver où l'on ne pourrait plus rien prendre à qui n'aurait plus rien ; qu'ainsi tous ces expédients étaient semblables à celui des sauvages qui coupent l'arbre par le pied pour en cueillir le fruit. D'autres organisateurs proposaient le partage des terres, des lois somptuaires, l'impôt progressif ; mais, après examen, les meilleurs logiciens reconnurent que c'étaient là de simples palliatifs ; qu'admettre, même avec des restrictions, l'inégalité des fortunes, c'était laisser aux riches la faculté d'éluder les lois, et de continuer à machiner l'asservissement et l'exploitation du peuple. *Détruire l'inégalité est la tâche de tout législateur vertueux*, tel fut donc le principe admis par une secte dont les membres s'appelèrent entre eux les

égaux. Ils recherchèrent les moyens de réaliser cette égalité.

Il y avait parmi les prisonniers un certain Bodson, jacobin forcené, qui s'était nourri de la lecture du *Code de la Nature* de Morelly, ouvrage que l'on attribuait alors à Diderot [1]. Bodson avait adopté complétement les idées développées dans ce livre. Il les exposa à Babeuf, comme lui ancien jacobin, et à quelques autres membres du parti qui se décernait à lui-même le titre exclusif de patriote. Il n'eut pas de peine à leur démontrer qu'elles étaient les conséquences nécessaires du principe de l'égalité absolue. Ceux-ci acceptèrent cette doctrine avec enthousiasme, et n'hésitèrent point à reconnaître dans la communauté des biens et des travaux le terme de la perfection de l'état social, le seul moyen d'assurer le *bonheur commun*. Cependant, un certain nombre d'initiés, tout en admettant l'excellence théorique de la communauté, pensèrent que son établissement soulèverait d'insurmontables résistances, et qu'il fallait se borner, pour le moment, à créer des institutions propres à ramener progressivement la société à l'égalité parfaite.

Les patriotes furent compris dans le bénéfice de la loi d'amnistie du 3 brumaire an IV, et mis en liberté. Les égaux s'empressèrent d'en profiter pour essayer de réaliser leur doctrine. Ils établirent un centre de direction, dont les principaux membres furent Babeuf, Ph. Buonarotti, originaire de Toscane, ancien jacobin et familier de Robespierre, Antonelle, ancien membre de l'Assemblée législ-

[1] Ce livre, dont plusieurs éditions furent publiées sans nom d'auteur, fut pendant longtemps attribué à Diderot. Labarpe, qui crut devoir le réfuter, partagea cette erreur.

lative et juré du tribunal révolutionnaire, Sylvain Maréchal, l'auteur du *Dictionnaire des Athées*. On s'occupa d'abord de former une société publique, destinée à devenir la pépinière d'une société secrète, à agiter l'opinion des masses, et à couvrir les menées clandestines des conjurés. Cette société fut établie au Panthéon. Les anciens jacobins y accoururent plus nombreux que jamais. Aux termes de la constitution de l'an III, alors en vigueur, ils ne pouvaient avoir ni bureau, ni tribune; ils formaient donc des groupes tumultueux, vociférant tous à la fois jusqu'à une heure fort avancée de la nuit. A la fin de leurs séances, ils chantaient en chœur des complaintes sur la mort de Robespierre. Insensiblement, ils reprirent les caractères d'un club, et se donnèrent un président, une tribune, des signes de reconnaissance, dépassant ainsi les limites constitutionnelles du droit de réunion. Là, dit M. Thiers, ils déclamaient contre les émigrés et les prêtres, les agioteurs, les sangsues du peuple, les projets de banque, la suppression des rations, l'abolition des assignats, et les procédures instruites contre les patriotes.

En même temps, Babeuf répandait ses doctrines par son journal le *Tribun du Peuple*. Il y développait, dans un style aussi dépourvu de modération que d'élégance, les principes du *Code de la Nature*; il déclarait que la propriété individuelle est la cause de l'esclavage; que la société doit être une communauté de biens et de travaux, et avoir pour but l'égalité absolue des conditions et des jouissances. Dans la signature qu'il apposait au bas de ces feuilles incendiaires, il prenait le surnom de Caïus Gracchus.

Alors fut mis de nouveau en lumière le véritable rôle des théories qui, sans détruire complétement la propriété,

prétendent la mutiler au profit de l'égalité. La division qui avait existé dès l'origine dans la secte des égaux, dont les uns avaient adopté le principe de la communauté, et les autres le système des lois restrictives, se manifesta au grand jour. En face de Babeuf, soutenant le système dont la *République* de Platon est le premier modèle, se posa Antonelle, défendant celui qui est formulé dans le livre *des Lois*. Une curieuse polémique s'engagea entre ces deux chefs de secte. Antonelle développa son opinion dans deux lettres insérées, l'une au numéro 9 de *l'Orateur Plébéien*, l'autre au numéro 144 du *Journal des Hommes libres*. Gracchus Babeuf répondit dans son *Tribun du Peuple*.

Antonelle convenait avec Babeuf que le droit de propriété était la plus déplorable création de nos fantaisies. Il admettait en théorie l'excellence de la communauté, mais il ne croyait point à la possibilité de son application.

« Babeuf et moi, disait-il, nous parûmes un peu tard « au monde l'un et l'autre, si nous y vînmes avec la mis- « sion de désabuser les hommes sur le droit de propriété. « Les racines de cette fatale institution sont trop profon- « des et tiennent à tout : elles sont désormais inextirpa- « bles chez les grands et vieux peuples.

« Tout ce qu'on peut espérer d'atteindre, c'est un degré « supportable d'inégalité entre les fortunes, et des lois « contre l'ambition et l'avarice. »

Après avoir fait l'éloge de la communauté théorique, Antonelle ajoutait : « Cela ne veut pas dire assurément « qu'il faille aujourd'hui voter l'abolition effective de la « propriété et la conquête de la communauté des biens : « car, évidemment, on ne pourrait y marcher que par le

« brigandage et les horreurs de la guerre civile, qui se-
« raient d'abord d'affreux moyens, uniquement propres,
« d'ailleurs, à détruire la première, sans pouvoir jamais
« nous donner l'autre. Où retrouver, en effet, ces vertus
« et cette simplicité nécessaires pour rentrer et se main-
« tenir dans un ordre de choses naturel et pur, dont il ne
« nous serait plus donné d'apprécier les douceurs [1]? »

Ainsi, Antonelle, bien que professant pour la communauté un amour platonique, reculait devant l'impossibilité de violenter les mœurs d'une nation et la perspective de la guerre civile. Ce dernier motif l'honore, et a lieu de surprendre de la part d'un homme qui, élu concurremment avec Pache candidat à la mairie de Paris, avait préféré à cette magistrature une place de juré au tribunal révolutionnaire.

Babeuf fit à Antonelle une réponse étendue. Il soutint qu'il n'était point trop tard pour désabuser les hommes de leurs erreurs sur le droit de propriété. Ne fallait-il pas, dit-il, que le temps eût rendu manifestes tous les maux qui découlent de cette détestable institution, pour que l'on en vînt à l'abolir? Ne fallait-il pas que le peuple, le grand nombre, fût dépouillé, rançonné par les propriétaires, pour sentir toute la portée de cette parole de Rousseau : « Les « fruits sont à tous, la terre n'est à personne? » On prétend que la propriété ne saurait être déracinée chez les grandes nations qui la subissent depuis une longue suite de siècles. Quoi donc! la révolution n'a-t-elle pas prouvé que le peuple français, pour être un grand et vieux peuple, n'en est pas moins capable de modifier profondément

[1] Antonelle, n° 144 du *Journal des Hommes libres*.

son organisation sociale? N'a-t-il pas tout changé, depuis 89, excepté cette seule institution de la propriété? Pourquoi cette unique exception, si l'on reconnaît qu'elle porte sur le plus odieux des abus, sur la plus déplorable création de nos fantaisies? On ne pourrait, suivant Antonelle, marcher à la conquête de l'égalité réelle que par le brigandage et la guerre civile. Mais qu'est-ce donc que le brigandage, sinon les mille moyens par lesquels nos lois ouvrent la porte à l'inégalité et autorisent la spoliation du grand nombre par quelques-uns? Est-il une guerre civile plus horrible que celle qui règne dans la société actuelle, où la propriété fait de chaque famille une république à part, que la crainte d'être dépouillée et l'inquiétude de manquer du nécessaire incitent à conspirer sans cesse pour dépouiller les autres? Babeuf invoque sur ce point l'autorité du *Code de la Nature*, qu'il attribue toujours à Diderot. Sur la foi de cet oracle, il déclare qu'il n'y a point à craindre, en marchant à la conquête de l'égalité, de guerre civile comparable aux luttes d'homme à homme et de peuple à peuple qu'entretient l'état présent. Puisqu'on n'a pas hésité devant des guerres sans nombre pour maintenir la violation des lois de la nature, comment pourrait-on balancer devant la guerre *sainte* et *vénérable* qui aurait pour objet leur rétablissement? L'inauguration de la communauté n'est pas hérissée de difficultés insurmontables. Il ne faut point une vertu extraordinaire pour adopter un ordre de choses qui assure le *nec plus ultrà* du bonheur. Babeuf reproche à Antonelle de ne vouloir que des palliatifs, des demi-moyens, quand la communauté offre un remède radical pour tous les maux qui affligent la société; il le conjure de s'unir aux vingt-quatre millions

d'Érostrates qui vont incendier le temple infâme où l'on sacrifie au démon de la misère, par l'assassinat de presque tous les hommes. Enfin, il annonce qu'il travaille lui-même à un plan d'exécution qui résoudra toutes les difficultés que peut présenter l'application des principes de la communauté et de l'égalité absolue.

Il paraît que cette pièce d'éloquence porta la conviction dans l'esprit d'Antonelle. Il cessa toute opposition et s'associa aux projets des conjurés.

Cependant un comité secret de salut public avait été formé pour élaborer la nouvelle organisation sociale et le plan de l'insurrection. Il ne fut pas toujours composé des mêmes personnages : quelques-uns de ses membres ne purent consentir à délibérer ensemble, par suite de haines personnelles, car le parti terroriste, vaincu et décimé, avait conservé dans sa défaite toutes ses divisions intestines, toutes ses vanités, toutes ses rancunes ; d'autres se retirèrent, parce qu'ils ne pouvaient tomber d'accord sur les principes. Enfin, on s'arrêta à la constitution de 93 comme point de ralliement pour les anciens révolutionnaires. On adopta pour base du nouvel état social les principes du *Code de la Nature* commentés par Babeuf, et l'on s'occupa de rédiger le manifeste de l'insurrection ainsi que les décrets organiques de la communauté. Babeuf, Sylvain Maréchal, Antonelle, Buonarotti, Darthé et quelques autres composaient à cette époque le comité insurrecteur.

On sait que le Directoire, alarmé de l'importance que prenait la société du Panthéon, en ordonna la dissolution, et que Bonaparte, alors général de l'armée de l'intérieur, procéda à sa dispersion et fit sceller les portes du lieu des séances. Le comité babouviste résolut de frapper un grand

coup, pour opérer ce qu'il appelait la délivrance. Il fit publier l'analyse de la doctrine de Babeuf, et accéléra ses préparatifs. Les historiens de la révolution française ont décrit la formidable organisation du complot. Agents chargés de préparer l'insurrection dans les divers quartiers et de pousser les troupes à la révolte ; agitateurs parcourant les cafés et les lieux publics, provoquant des attroupements et haranguant la foule ; feuilles à la main et brochures répandues dans le public ; journaux à bon marché et en style cynique, propageant la doctrine dans les classes pauvres : tous les moyens qui forment l'arsenal des conspirateurs furent mis en usage. On y joignit les raffinements de mystère inventés par les sociétés secrètes [1]. Enfin le complot eut des ramifications dans les principales villes de France, pour éclater partout à la fois.

Le comité secret entra en relations avec les anciens conventionnels montagnards non réélus, qui, de leur côté, voulaient préparer un mouvement. Après quelques difficultés, on s'entendit. Pour satisfaire les plus timorés des montagnards, les égaux insérèrent dans leur manifeste insurrectionnel un article qui mettait les propriétés publiques et privées sous la sauvegarde du peuple. Mais ce n'était que pour la forme : ils avaient l'intention de ne point exécuter cette partie du programme, après le succès. Le nombre des anciens conventionnels montagnards qui

[1] *Histoire parlementaire*, t. XXXVII, p. 155. — Ph. Buonarotti, *Conspiration de l'égalité dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu et des pièces à l'appui.* — Bruxelles, 1828, 2 vol. in-8°. — Ce livre est l'histoire de la conjuration, racontée par l'un de ses principaux acteurs. Buonarotti, qui mourut dans un âge fort avancé, conserva jusqu'à la fin ses croyances communistes.

s'unirent ainsi à la conspiration s'élevait à plus de soixante. Parmi eux on remarquait Amar, ancien membre du comité de sûreté générale, Robert Lindet, Javogues, Ricord, Laignelot, Choudieu, Félix Lepelletier et Drouet[1]; ce dernier venait d'être élu au conseil des Cinq-Cents. Il paraît que Barrère et Vadier n'ignoraient rien du complot. Parmi les chefs militaires, figurait Rossignol, ancien général de l'armée de l'Ouest; cinq cents officiers destitués, ayant presque tous appartenu à l'armée révolutionnaire de Rousin, devaient agir sous ses ordres. Ainsi, tous les éléments de l'ancienne faction terroriste se trouvaient réunis dans la conjuration.

Voilà donc où en était arrivé le parti de la Montagne et des Jacobins. Parmi ses membres, les uns n'avaient trouvé que dans le communisme la conclusion de leurs vagues théories; les autres, toujours aussi dépourvus d'idées et de logique, venaient, dans le vain espoir de ressaisir la domination, s'associer aux communistes, qui ne voyaient en eux que des niais politiques, des instruments qu'ils briseraient après la victoire. Il est vrai que cette dernière fraction des montagnards nourrissait aussi la pensée de se débarrasser de ses alliés et de profiter seule du succès. Elle oubliait que tout parti qui s'unit à une faction plus exaltée que lui-même, abdique au profit de

[1] Félix Lepelletier était le frère cadet de Lepelletier-Saint-Fargeau, qui avait été assassiné par Pâris, en janvier 1793. Drouet était l'homme qui avait arrêté Louis XVI dans la fuite à Varennes. Nommé représentant du peuple à la Convention, et envoyé en mission à l'armée du nord, il fut fait prisonnier par les Autrichiens. Après une longue et cruelle captivité, il fut échangé, ainsi que les autres conventionnels prisonniers, contre la fille de Louis XVI, depuis duchesse d'Angoulème

celle-ci. Tel sera toujours le sort du parti ultrà-démocratique. Il doit ou aboutir au communisme, ou lui servir de marche-pied.

Les moyens d'action des conjurés étaient formidables : 4,000 anciens sans-culottes des plus solides, 1,500 membres des anciennes autorités révolutionnaires, 1,000 canonniers, 500 officiers destitués, 1,000 révolutionnaires des départements accourus à Paris, 1,500 grenadiers du Corps législatif, 500 militaires détenus, 1,000 invalides, enfin 6,000 hommes formant la légion de police, composée d'anciens sans-culottes, gendarmes révolutionnaires et gardes-françaises, en tout 17,000 hommes habitués aux armes, formaient le noyau auquel devait se joindre la population des faubourgs. Des combinaisons habiles et terribles devaient présider à l'emploi de ces forces. Elles sont consignées dans un *acte d'insurrection* qui se trouve au nombre des pièces du procès de Babeuf. Au signal donné par le tocsin et le son des trompettes, les citoyens et les *citoyennes* en armes devaient se précipiter en désordre de tous les points à la fois, et se rallier sous la conduite des *généraux du peuple* distingués par les rubans tricolores flottants autour de leurs chapeaux. Les insurgés devaient s'emparer des mairies, de la trésorerie nationale, de la poste aux lettres, des ministères et de tout magasin public ou privé contenant des vivres ou des munitions de guerre, garder les barrières et le cours de la Seine, ne laisser sortir personne, et n'admettre à l'entrée que les courriers et les voitures de comestibles. Les deux conseils et le Directoire, usurpateurs de l'autorité populaire, seraient dissous, et leurs membres immédiatement jugés par le peuple. L'acte d'insurrection portait :

ART. 12. « Toute opposition sera vaincue sur-le-champ « par la force. Les opposants seront exterminés. » En conséquence, ceux qui auraient battu ou fait battre la générale, tous directeurs, fonctionnaires ou députés qui auraient donné des ordres contre l'insurrection devaient être immédiatement mis à mort.

ART. 14. « Des vivres de toute espèce seront portés « gratuitement au peuple sur les places publiques. »

ART. 17. « Tous les biens des émigrés, des conspira- « teurs et de tous les ennemis du peuple seront distribués « sans délai aux défenseurs de la patrie. — Les effets ap- « tenant au peuple, déposés au Mont-de-Piété, seront sur- « le-champ gratuitement rendus. — Les malheureux de la « république seront immédiatement meublés et logés dans « les maisons des conspirateurs[1]. » Les conspirateurs étaient ceux qui ne conspiraient pas.

ART. 19. « Le soin de terminer la révolution sera confié « à une assemblée nationale composée d'un démocrate « par département, nommé par le peuple insurgé sur la « présentation du comité insurrecteur. »

C'est ainsi que les babouvistes entendaient la fraternité et la liberté électorale.

On sait comment leurs projets furent déjoués. Grisel, officier de l'armée de l'intérieur, qu'ils avaient tenté de

[1] Un autre projet de décret porte : « Le directoire insurrecteur, « considérant que le peuple a été bercé de vaines promesses et qu'il « est temps de pourvoir à son bonheur, arrête ce qui suit : Art. 1er. A « la fin de l'insurrection, les citoyens pauvres qui sont actuellement « mal logés ne rentreront pas dans leurs demeures ordinaires ; ils « seront immédiatement installés dans les maisons des conspira- « teurs. — Art. 2. On prendra chez les riches ci-dessus les meubles « nécessaires pour meubler avec aisance les sans-culottes. »

s'associer, les dénonça au Directoire. Arrêtés le 21 floréal, les chefs de la conjuration furent renvoyés devant la haute cour siégeant à Vendôme. Babeuf et Darthé, condamnés à mort, tentèrent inutilement de se soustraire au supplice par le suicide. Ils moururent avec le courage du fanatisme. Cinq de leurs complices furent condamnés à la déportation, les autres acquittés faute de preuves. Les pièces saisies chez les conjurés et publiées pendant le procès ont révélé les détails de l'organisation sociale qu'ils prétendaient imposer à la France. Parmi elles, on remarque le manifeste des égaux, déclamation furieuse écrite par Sylvain Maréchal en faveur de l'égalité absolue et de la communauté. « Nous voulons l'égalité réelle ou la mort, « s'écrie Maréchal... Malheur à qui ferait résistance à un « vœu aussi prononcé ! — La révolution française n'est « que l'avant-courrière d'une autre révolution bien plus « grande, bien plus solennelle, et qui sera la dernière... « Périssent, s'il le faut, tous les arts, pourvu qu'il nous « reste l'égalité réelle. » L'auteur repousse avec indignation le reproche de tendre à la loi agraire, reproche que la plupart des historiens ont répété depuis. « La loi agraire « ou partage des campagnes fut le vœu instantané de « quelques soldats sans principes, de quelques peuplades « mues par leur instinct plutôt que par la raison. Nous « tendons à quelque chose de plus sublime et de plus « équitable : le bien commun ou la communauté de biens. « Plus de propriété individuelle des terres ; *la terre n'est* « *à personne*. Nous réclamons, nous voulons la jouissance « communale des fruits de la terre : *les fruits sont à tout* « *le monde*. »

L'analyse de la doctrine de Babeuf, publiée par le co-

mité insurrectionnel, est la déclaration des droits des égaux, la profession de foi du communisme. Chaque article est suivi de preuves qui résument la discussion à laquelle se livra le comité. On y retrouve tous les arguments par lesquels Platon, Morus, Morelly, Mably et les autres écrivains communistes ont attaqué le principe de la propriété individuelle. Cette pièce est pour ainsi dire le canal par lequel ces arguments se sont transmis aux socialistes actuels. Ceux-ci n'ont fait que reproduire et paraphraser les propositions et les démonstrations de Babeuf. L'art. 1er pose en principe que : « La nature a donné à chaque « homme un droit égal à la jouissance de tous les biens. » Nous avons déjà montré, en analysant les doctrines de Brissot, la fausseté de cette formule, qui renferme l'erreur radicale du communisme. Les autres articles ne sont que le développement de cette erreur.

Des décrets économiques, préparés par le comité insurrecteur, devaient régler l'organisation du nouveau régime. Le premier établissait une grande communauté nationale, comprenant tous les biens de l'État, des communes et des hospices, et ceux à provenir des confiscations; abolissait le droit de succession *ab intestat* et par testament; prescrivait la formation d'ateliers communaux, dirigés par des chefs électifs sous la surveillance des municipalités, et autorisait l'administration suprême à déplacer les travailleurs d'un lieu à l'autre. De vastes magasins devaient recevoir les produits de l'agriculture et de l'industrie, et des magistrats spéciaux en opérer la répartition. La communauté nationale assurait à chacun de ses membres une médiocre et frugale aisance. Des repas communs devaient être établis, comme en Crète et à Lacédémone. D'après

les mêmes décrets, le commerce intérieur et extérieur est supprimé. Le territoire est divisé en régions, et l'administration est chargée de combler le déficit des unes par l'excédant des autres. Elle procure à la communauté les denrées et marchandises exotiques, au moyen d'échanges en nature faits avec les peuples étrangers. — Des magistrats spéciaux sont chargés de diriger les transports. Tout le monde n'est pas de plein droit membre de la communauté nationale. Ceux qui restent en dehors demeurent seuls soumis à l'impôt. Leurs contributions sont doublées; elles doivent être acquittées en nature au profit de la communauté nationale. De plus, les contribuables peuvent être requis, en cas de besoin, de livrer tout leur superflu en denrées et objets manufacturés. L'abolition des dettes publiques et privées, la suppression des monnaies, la prohibition de l'importation de l'or et de l'argent complètent la série des mesures économiques. Enfin les bons citoyens sont invités à entrer dans la grande communauté nationale, et à lui faire l'abandon de leurs biens. On va voir comment sont traités ceux qui n'accèdent pas à cette touchante invitation.

Un décret de police prive de tous droits politiques quiconque ne sert point la patrie par un travail utile[1]; cette exclusion s'applique à tous ceux qui vivent de leurs revenus. « Ce sont, dit le décret, des étrangers auxquels la « république accorde l'hospitalité. » Or, voici en quoi

[1] « Art. 3. La loi considère comme travaux utiles : ceux de l'agriculture, de la vie pastorale, de la pêche et de la navigation. — Ceux des arts mécaniques et manuels. — De la vente en détail. — Du transport. — De la guerre. — De l'enseignement et des sciences. » La littérature et les beaux-arts sont exclus de cette liste.

consiste cette hospitalité : « Les étrangers sont sous la « surveillance directe de l'administration suprême, qui « peut les reléguer hors de leur domicile et les envoyer « dans des lieux de correction. — Ils déposeront, sous « peine de mort, les armes dont ils sont possesseurs entre « les mains des comités révolutionnaires. — L'administra- « tion suprême astreint à des travaux forcés les individus « des deux sexes dont l'incivisme, l'oisiveté, le luxe et les « déréglements donnent à la société des exemples per- « nicieux. Leurs biens sont acquis à la communauté na- « tionale. — Les îles Marguerite et Honoré, d'Hyères, « d'Oléron et de Rhé, seront converties en lieux de cor- « rection où seront envoyés, pour être astreints à des « travaux communs, les étrangers suspects et les individus « arrêtés. — Ces îles seront rendues inaccessibles. »

Ainsi, surveillance de la police, désarmement, travaux forcés, relégation dans des îles solitaires, confiscation, tel est le sort réservé aux propriétaires qui ne s'empresseront pas de se soumettre au régime communiste. Il eût été bien plus simple de décréter immédiatement l'expropriation générale; mais les égaux voulaient sans doute que l'accession à la communauté parût volontaire; ils pensaient, avec les plus subtils des jurisconsultes romains, que la contrainte n'annulait pas le consentement; ils faisaient des prosélytes, comme l'inquisition des convertis.

Tels étaient les plans de Babeuf et de ses complices. Leurs projets d'organisation sociale reproduisent fidèlement les utopies communistes de Morus, de Mably et surtout de Morelly, dans le livre duquel ils puisèrent leurs doctrines. Leurs sentiments semblent inspirés par les *Recherches philosophiques sur la propriété et le vol*, ce résumé

des passions anti-propriétaires ; leurs moyens d'action sont ceux des anabaptistes, dont ils auraient sans doute renouvelé les horreurs. Leur succès eût été le signal de la plus effroyable guerre civile, de l'invasion étrangère et de l'anéantissement de notre nationalité. La France accueillit avec stupeur la révélation de cet horrible complot. Elle en conserva un long et profond souvenir. Il y eut de cette impression dans le sentiment qui la porta, quatre années plus tard, à se jeter entre les bras de Bonaparte, et à sacrifier la liberté à la sécurité de l'ordre social. Dans le vainqueur de Rivoli et des Pyramides elle voyait aussi l'homme qui avait fermé les portes du club du Panthéon.

L'histoire de la révolution française déroule à nos yeux, dans un cadre gigantesque, le tableau des redoutables conséquences qui dérivent dans l'ordre social et politique, de l'admission d'un faux principe. Mirabeau et Tronchet avaient proclamé, à la tribune de l'Assemblée constituante, que la propriété est une pure création sociale, sans racines dans la nature ; ils avaient attribué à la société sur les biens de ses membres un droit souverain et illimité. Mais, guidés par leur bon sens, ils avaient restreint à l'égalité dans les partages et à l'établissement d'une réserve au profit des héritiers du sang, les applications de cette dangereuse doctrine[1]. Robespierre en déduisit d'abord la suppression absolue du droit de tester, et plus tard la restriction de la propriété à une possession précaire écrite

[1] Mirabeau et Tronchet se trompaient en faisant reposer l'égalité des partages et la réserve au profit des héritiers du sang sur le droit absolu de la société. Ce sont là des conséquences du principe de la famille. A l'égard de la réserve, le droit romain nous en fait comprendre l'esprit et l'origine.

dans sa déclaration des Droits de l'homme. Il proclama l'impôt progressif, la taxe des pauvres et le droit au travail. Saint-Just, prenant le même point de départ, rêva l'abolition des successions collatérales, la proscription de l'opulence, l'établissement d'un vaste domaine commun. Enfin, Babeuf, et à sa suite les restes des jacobins, tirèrent la dernière conséquence du faux principe posé par Mirabeau, en proclamant le communisme. La conjuration qu'ils tramèrent forme le nœud et la péripétie de l'existence du parti ultrà-démocratique ; elle nous montre le terme de la pente fatale sur laquelle il est entraîné. Puisse cet éclatant exemple servir de leçon, et porter la lumière dans l'esprit des hommes de bonne foi qui partagent les illusions dont ce parti se berça à son origine. En politique, tout dépend d'une première erreur. Quand on commence à s'écarter de la ligne de la vérité, la déviation paraît d'abord insensible. Mais elle s'accroît à chaque pas et finit par conduire à l'abîme. Vainement les timides voudraient-ils s'arrêter sur le bord ; les plus hardis se précipitent et les entraînent à leur suite. Trop souvent c'est la prospérité, c'est l'existence d'une grande nation qui s'engloutit avec eux.

CHAPITRE XV.

OWEN. — SAINT-SIMON. — CHARLES FOURIER.

Caractère général des doctrines de ces réformateurs. — Leurs rapports avec le communisme. — L'idée du phalanstère n'est pas nouvelle. — Influence de ces utopies.

Le communisme violent et révolutionnaire venait d'être vaincu dans la conjuration de Babeuf ; le parti ultrà-démocratique, abattu par cette défaite et par l'échauffourée du camp de Grenelle, avait vu ses derniers chefs livrés aux exécutions militaires ou déportés dans de lointaines colonies. Le sentiment unanime d'horreur inspiré par les projets des démocrates communistes, la vigueur déployée par le gouvernement dans leur répression, devaient pendant longtemps détourner les esprits audacieux de nouvelles tentatives de ce genre. Alors on vit se reproduire le même phénomène qui s'était manifesté après la première explosion de l'anabaptisme. L'utopie, chassée de l'ordre politique, se réfugia dans la religion et la science. Elle prit des allures pacifiques, des formes pastorales et innocentes. Elle engendra le système rationnel de M. Owen, les théories sociétaires de Charles Fourier et la religion saint-simonienne.

Nous ne prétendons pas retracer ici les plans et la vie

de ces réformateurs. Cette tâche a été remplie avec talent par un écrivain contemporain. Qu'il nous soit seulement permis de montrer les rapports qui existent entre ces doctrines et le communisme, cette utopie mère d'où dérivent toutes les autres utopies.

En ce qui concerne les théories de M. Owen, ce rapport est celui d'une parfaite identité. Les sociétés coopératives du fondateur de New-Harmony ne sont que la reproduction des cités communistes dont Morus, Campanella, Morelly et Mably ont tracé les plans. De part et d'autre on voit poser en principe l'abolition de la propriété individuelle, l'égalité absolue, la communauté des biens, des travaux et des jouissances, la suppression des monnaies, l'uniformité d'éducation. M. Owen emprunte encore à Morelly la hiérarchie des fonctions par ordre d'âge, la suppression de tout culte extérieur. Le dogme de la nécessité des actions humaines et de l'irresponsabilité, sur lequel il fait reposer la bienveillance universelle, se rattache à cette théorie, si chère aux communistes, qui attribue à la société la perversion de l'homme créé bon par la nature. C'est, au fond, la même doctrine que celle qui fut proclamée par les anabaptistes sous le nom d'Impeccabilité. Ainsi, le système rationnel, cette prétendue découverte qui, suivant son auteur, devait généraliser le bonheur ici-bas dans le présent et dans l'avenir, n'est que la reproduction de ces vieilles erreurs de l'égalité absolue et du communisme, qui furent professées par les rêveurs de tous les temps. Les prétentions de M. Owen à la nouveauté sont d'autant plus singulières, que les combinaisons économiques de son système rationnel sont précisément celles dont Babeuf et ses complices venaient de poursuivre la réalisa-

tion. Seize ans à peine séparent la tentative des égaux du moment où M. Owen éleva à la hauteur d'un système social l'heureuse exception de New-Lanark. De part et d'autre le but était le même, les moyens seuls différaient.

Les doctrines saint-simoniennes semblent, au premier abord, se séparer nettement du communisme. En effet, elles repoussent le principe de l'égalité absolue, qui en est le point de départ, et y substituent la célèbre formule : A chacun suivant sa capacité, à chaque capacité suivant ses œuvres. La réalisation de cette formule implique la possession individuelle des instruments de travail et des produits. Mais, quand on va jusqu'au fond du système, on ne tarde pas à reconnaître qu'il n'est qu'une modification du communisme. Il débute en effet par un grand acte d'expropriation, il abolit l'hérédité et la famille. Il attribue à un pouvoir réputé infaillible et irresponsable le droit souverain de disposer des choses et des personnes, ce qui est l'essence du communisme. Il ne diffère de celui-ci que par sa loi de répartition des capitaux et des produits entre les individus. Le communisme adopte la loi la plus simple, celle de l'égalité ; le saint-simonisme n'en adopte en réalité aucune : il s'en remet à l'arbitraire d'un homme, à la volonté d'un pape industriel. Ainsi, il descend encore un degré plus bas dans la progression du despotisme. Enfin, par ses théories sur la femme libre, reproduction des dogmes impurs des carpocratiens et des anabaptistes, le saint-simonisme ouvre la porte à la promiscuité des sexes qui, dans tous les temps, a été la conséquence naturelle du principe de la communauté. Ainsi, la doctrine saint-simonienne qui, par l'adoption purement nominale de la proportionnalité des rémunérations aux capacités et aux

œuvres, semblait se rattacher aux principes sur lesquels repose la propriété, n'est au fond qu'une espèce de communisme.

De tous les novateurs qui forment la transition entre le babouvisme et le socialisme actuel, Charles Fourier est celui qui présente, au premier aspect, le caractère le plus original. Cependant, cette originalité est plus apparente que réelle, et réside dans la forme plutôt que dans le fond. Sur la plupart des points capitaux de sa doctrine, Fourier trouve des devanciers parmi les défenseurs du communisme.

On connaît les bases de son système : il propose de former des phalanges, ou réunions d'environ deux mille personnes de tout âge et de tout sexe, vivant dans un vaste bâtiment appelé phalanstère, et se livrant en commun à l'exploitation agricole et aux professions industrielles. A la loi du devoir, que les philosophes et les moralistes avaient présentée jusqu'ici comme la règle suprême de l'humanité, Fourier prétend substituer celle de l'attraction passionnée; il identifie la vertu avec la jouissance, le mal moral avec la douleur. Selon lui, ce que nous appelons immoralité et crime n'est que l'effet des obstacles qu'un ordre social radicalement vicieux oppose à l'essor naturel et légitime de nos passions. Qu'on leur rende la liberté, la spontanéité de leur développement, et l'équilibre naîtra de lui-même, l'homme jouira sur la terre d'une félicité sans nuages. Fourier trouve dans cette théorie des passions la solution du problème industriel. Selon lui, le travail n'est pénible, répugnant, qu'à cause de sa monotonie et du défaut d'accord entre les fonctions et les aptitudes. Dans le nouvel ordre social, toutes les vocations pourront se faire

jour; le travail, divisé en courtes séances, deviendra, par la variété des occupations, par les rivalités et les intrigues des travailleurs luttant d'adresse et de rapidité, le plus grand plaisir de la vie. Quant aux relations des sexes qui sont, dans notre société civilisée, une cause si fréquente de troubles et de désordres, elles seront affranchies dans le nouveau monde harmonien de toutes les entraves qui les faussent et les dénaturent. Le mariage et la famille continueront de subsister; mais le mariage sera tempéré par la polygamie et la polyandrie. Les enfants, nourris et élevés par le phalanstère, trouvant dans son sein un avenir assuré, cesseront d'être une charge et un sujet d'inquiétude pour les parents. Ceux-ci n'auront plus que les plaisirs de la paternité. Et que l'on ne craigne point que, sous un tel régime, la misère et la pénurie ne naissent de l'excès de la population. La nourriture succulente des harmoniens, chez lesquels la gourmandise s'élèvera, sous le nom de gastrosophie, à la hauteur d'une science, le développement des facultés gastriques et l'obésité générale qui en sera la conséquence, enfin la polyandrie et la polygamie auront pour effet, suivant Fourier, de réduire singulièrement la fécondité des femmes, exagérée par nos habitudes frugales et monogames.

Jusqu'ici, le système phalanstérien n'a fait que reproduire les données du communisme. La communauté d'habitation, d'existence, de travaux et de plaisirs; l'exploitation en commun des terres et des ateliers industriels; l'éducation commune des enfants, qui constituent, aux yeux de Fourier, les principaux avantages du phalanstère, se retrouvent dans l'*Utopie*, la *Cité du Soleil* et le *Code de la Nature*. La doctrine qui rejette tous les vices et les

crimes des individus sur le compte de la société, est essentiellement communiste. La réhabilitation des passions a été professée par Morelly. La théorie du travail attrayant est formulée dans le *Code de la Nature* et dans le *Traité de Législation* de Mably. L'abolition de toute loi répressive, la négation du mal moral reproduisent l'impeccabilité des anabaptistes; la sanctification de la jouissance n'est que l'exagération de l'épicurisme utopien. Enfin, le régime phanérogame n'est qu'un mot honnête pour désigner la communauté des femmes.

Comme les saint-simoniens, Fourier ne se sépare du communisme proprement dit que sur la question de la répartition des produits. Il reconnaît les droits du capital et du talent, il repousse le principe de l'équivalence des fonctions et des travaux, il rejette le dogme de l'égalité absolue. Dans le phalanstère, chacun est rémunéré en proportion de la nature et de la qualité de son travail, du talent qu'il a déployé, des capitaux qu'il a apportés à l'association. Fourier se rapproche ainsi du système de la propriété individuelle, il tourne l'écueil contre lequel sont venus se briser les saint-simoniens : le despotisme. Mais, en consacrant la liberté illimitée, l'anarchie, Fourier méconnaît les véritables conditions de la vie commune, que les disciples de Saint-Simon avaient bien comprises, lorsqu'ils cherchaient à se rattacher au mobile religieux, et qu'ils consacraient le pouvoir souverain d'un homme sur la pensée, sur la volonté de tous. Le phalanstère, avec son principe d'émancipation des instincts et des passions, ses dignitaires sans pouvoir réel, sans force coërcitive; le phalanstère d'où doivent être bannies les notions de bien et de mal moral, d'autorité et d'obéissance; où nul n'observe

d'autre loi que son bon plaisir, ne poursuit d'autre but que son amusement et ses jouissances ; le phalanstère ne saurait subsister un seul instant. Si jamais un essai complet de réalisation venait à être tenté, si dans une réunion de deux ou trois mille individus, toutes les passions étaient abandonnées à elles-mêmes sans règles et sans frein, on verrait, au lieu de l'harmonie, les plus effroyables discordes, au lieu de l'activité et de la richesse, la paresse et la misère, rendues plus hideuses par un cortége de vices sans nom.

L'utopie phalanstérienne a été jugée en général avec une indulgence que ne justifie guère sa profonde immoralité. On a accordé à Fourier le mérite d'avoir le premier proclamé la formule de l'association domestique et agricole, dans laquelle beaucoup d'esprits sérieux voient l'espérance de l'avenir. Rien de moins fondé que cette opinion. L'association domestique est une vieille idée, non seulement dans la théorie, mais encore dans la pratique. Les frères moraves, qui conservent la propriété individuelle, se rapprochent bien plus du régime de l'association que de celui de la communauté. Pendant de longues années, il a existé en Auvergne des familles de laboureurs qui vivaient en société et cultivaient leurs terres en commun. Dans le XVIIIe siècle, plusieurs écrivains proposèrent de fonder, sur le modèle de ces réunions et des congrégations moraves restaurées par Zinzendorf, des associations laïques, composées de familles exerçant toutes les professions agricoles, industrielles et artistiques. Tel est, entre autres, le projet présenté par Faiguet, dans l'Encyclopédie[1], à propos

[1] *Encyclopédie*, t. XXII, p. 245, édition de Genève, 1779.

des moraves. D'après ce projet, chaque associé devait avoir un pécule distinct et partager les produits de son travail avec la société, suivant une proportion déterminée. Les membres de l'association demeuraient toujours libres de se retirer en emportant leur pécule. Des dispositions sagement combinées devaient entretenir le bon ordre dans ces réunions. Ni Faiguet, ni les auteurs d'autres projets analogues ne prétendaient que les règles de la morale dussent être abrogées, les passions sanctifiées, les jouissances sensuelles préconisées, les lois répressives et l'autorité politique supprimées. Ils ne sollicitaient pas de la générosité des particuliers des capitaux destinés à s'engloutir dans de coûteuses tentatives; ils n'aspiraient point à disposer de la fortune publique pour la propagation et la réalisation de leurs idées. A leurs yeux, il suffisait de l'union libre et spontanée de personnes laborieuses et convaincues. Les membres de ces associations devaient rester soumis aux principes de la religion et de la morale, aux lois civiles et politiques, et ne demander qu'à leurs propres ressources et à leur travail les moyens de fonder et de développer leurs établissements. Renfermés dans ces limites, ces projets n'avaient rien que de légitime. Cependant, ils ne déterminèrent aucune tentative de réalisation. L'homme éprouve pour la vie en commun une répugnance que le sentiment religieux, l'exaltation d'un ascétisme mystique peuvent seuls surmonter.

M. Owen, Saint-Simon, Charles Fourier et leurs premiers disciples, se sont distingués par le caractère pacifique de leurs prédications. Les uns et les autres auraient rougi de demander à la force le succès de leurs doctrines ; ils n'aspiraient qu'à régner par la conviction. Cependant,

l'influence de ces novateurs n'en a pas été moins funeste. Ils ont puissamment contribué à répandre dans les âmes une fâcheuse disposition à critiquer les bases de l'ordre social, à en contester la légitimité, à en provoquer la destruction. Ils ont ébranlé les fondements de la morale, altéré la notion du devoir, le respect de l'autorité, le sentiment de l'obéissance. Ils ont fourni des arguments spécieux et des prétextes commodes à toutes les faiblesses, à tous les vices, à tous les crimes. Leurs doctrines ont agi sur la société comme un dissolvant d'autant plus redoutable, que son action était lente et inaperçue. Le jour devait arriver où les sourdes haines, les espérances impossibles qu'ils contribuaient à entretenir s'allumeraient au souffle ardent du communisme révolutionnaire, et s'associeraient à ses violentes tentatives de destruction. C'est une disposition malheureusement commune à presque toutes les minorités en France, que la tendance à poursuivre par la force le triomphe de leurs opinions. Chez nous, les adeptes d'une doctrine en deviennent aussitôt les soldats.

CHAPITRE XVI.

M. CABET. — LE COMMUNISME ICARIEN.

Comment M. Cabet a été conduit au communisme. — Il semble maintenir la famille. — Schisme sur ce point. — Organisation sociale et politique de l'Icarie. — Suppression de la liberté de la presse. — Théophilanthropie. — Révolution d'Icarie. — Ses rapports avec celle de février 1848. — Etat transitoire entre le régime de la propriété et la communauté.

Nous avons montré le communisme se cachant au fond des utopies de Fourier et de Saint-Simon, ces systèmes équivoques dont les auteurs ont tenté d'établir une alliance monstrueuse entre des principes opposés. Il était réservé à M. Cabet de le ramener à sa simplicité et à sa pureté primitives, et de renouer la chaîne des traditions des Morelly, des Mably et des Babeuf. Il n'est pas sans intérêt de constater quelle voie a suivie ce chef de secte pour venir se perdre ainsi dans la grande aberration du communisme.

Pendant les dix années qui s'écoulèrent de 1830 à 1840, M. Cabet appartint à la fraction la plus exaltée du parti républicain, à celle dont l'idéal a reçu de nos jours le nom de république rouge. La violence de ses attaques contre l'ordre de choses établi lui attira des condamnations qui eussent fait de lui l'un des coryphés de la révolution de

1848, s'il n'avait eu plus tard le tort ou le mérite de se montrer trop bon logicien, de sortir des nuages dans lesquels se complaisent les ultrà-démocrates, et de formuler nettement les conséquences communistes auxquelles ceux-ci s'efforcent vainement d'échapper.

M. Cabet consacra les loisirs que lui avaient faits ses infortunes judiciaires à écrire une histoire populaire de la révolution française, ouvrage qui n'est qu'un panégyrique en quatre gros volumes des jacobins, des sans-culottes, de la Montagne et surtout des Couthon, des Robespierre et des Saint-Just, ces héros incompris de la terreur. Cependant, M. Cabet ne pouvait se dissimuler que ces sanglants réformateurs ne s'étaient jamais nettement expliqués sur le but qu'ils poursuivaient. Il sentait tout le vide des banalités classiques si pompeusement débitées par les hommes de 93 ; et, tout en admirant leurs déclamations, il ne pouvait se dissimuler qu'elles n'exprimaient que des passions ardentes, des sentiments vagues, sans formuler aucune théorie sociale. M. Cabet est en effet un esprit exact et rigoureux; si, comme écrivain, il n'est pas doué de l'éclat de la forme; s'il ne possède pas l'art d'élever ces entassements de mots à l'aide desquels on dissimule aux yeux éblouis du lecteur de grossières équivoques et de monstrueux sophismes ; du moins ne se fait-il point d'illusions à lui-même, et appelle-t-il les choses par leur nom.

M. Cabet se mit donc à la recherche de ce plan d'organisation sociale à la réalisation duquel les grands révolutionnaires de la Montagne avaient sacrifié tant de victimes; il s'efforça de retrouver cette panacée, dont le mystérieux Robespierre avait emporté avec lui le secret, et de dégager les conséquences des principes enveloppés dans la nébu-

leuse phraséologie du pontife de l'Être suprême. Il était dans ces dispositions, lorsqu'il prit lecture de l'*Utopie* de Thomas Morus[1]. Ce fut pour lui un trait de lumière; il y vit la solution du problème qui fatiguait son intelligence, le but final des tendances des héros de l'histoire qu'il avait tracée. Dès lors M. Cabet fut communiste, et il eut le courage de se proclamer tel.

Sachons-lui gré de sa franchise, que beaucoup d'autres se sont gardés d'imiter. Par sa conversion au communisme, M. Cabet est venu prouver une fois de plus quelle intime liaison existe, pour quiconque sait raisonner, entre cette doctrine sociale et les principes de la république ultrà-démocratique. Tandis que d'autres écrivains plus brillants et meilleurs tacticiens s'engageaient dans la même voie, sans avouer leur véritable but, il a mis à nu l'écueil caché vers lequel ces dangereux déclamateurs poussaient la société, et rendu plus facile la tâche des hommes qui s'efforcent de la préserver du naufrage.

Comme Morus, son modèle, et la plupart des utopistes qui ont marché sur les traces de celui-ci, M. Cabet a adopté la forme du roman. Elle lui a semblé plus propre que toute autre à populariser ses idées, et à lui attirer les sympathies des femmes, qui seraient, dit-il, des apôtres bien persuasifs, si leur âme généreuse était convaincue des véritables intérêts de l'humanité. Il s'agit, dans le livre de M. Cabet, comme dans celui du chancelier d'Angleterre, d'un voyage à travers un pays imaginaire où la communauté brille de tout son éclat. Seulement, tandis que le voyageur de Morus est un marin philosophe, vieilli au mi-

[1] *Voyage en Icarie*, p. 547.

lieu des tempêtes, l'explorateur de M. Cabet est un lord anglais, jeune, beau et amoureux, qualités de nature à lui concilier la bienveillance des lectrices. Le moderne apôtre du communisme a cru devoir ainsi

Mêler le grave au doux, le plaisant au sévère.

Nous n'avons pas à nous occuper des épisodes romanesques du *Voyage en Icarie*, ni à juger la valeur littéraire de cet ouvrage ; les idées sérieuses qu'il renferme attireront seules notre attention.

La première partie du livre est consacrée à la description détaillée de la société icarienne. « Nous racontons, dit « M. Cabet dans sa préface, nous décrivons, nous mon- « trons une grande nation organisée en communauté ; nous « la faisons voir en action dans toutes ses situations di- « verses ; nous conduisons nos lecteurs dans ses villes, ses « campagnes, ses villages, ses fermes ; sur ses routes, ses « chemins de fer, ses canaux, ses rivières ; dans ses dili- « gences et ses omnibus, dans ses ateliers, ses écoles, ses « hospices, ses musées, ses monuments publics, ses théâ- « tres, ses jeux, ses fêtes, ses plaisirs, ses assemblées poli- « tiques ; nous exposons l'organisation de la nourriture, « du vêtement, du logement, de l'ameublement, du ma- « riage, de la famille, de l'éducation, de la médecine, du « travail, de l'industrie, de l'agriculture, des beaux-arts, « des colonies ; nous racontons l'abondance et la richesse, « l'élégance et la magnificence, l'ordre et l'union, la con- « corde et la fraternité, la vertu et le bonheur, qui sont « l'infaillible résultat de la communauté. »

Nous ne suivrons pas M. Cabet dans les wagons, les

omnibus et les cuisines icariennes. Il est facile de donner carrière à son imagination pour décrire toutes les merveilles d'une société idéale. C'est là une vieille tactique à l'usage des novateurs, qui se sont toujours efforcés de se concilier les sympathies du vulgaire par la séduisante perspective d'une félicité matérielle sans bornes. M. Cabet a su du moins s'arrêter, dans le tableau qu'il trace du bonheur des Icariens, aux limites du confortable et de la gastronomie ; il n'a pas suivi l'exemple de ces rêveurs qui ont cru devoir joindre aux délices du paradis terrestre toutes celles du paradis de Mahomet. Cette réserve, plus morale que logique, ne manque pas d'une certaine habileté. Il y a des sentiments que l'on ne saurait impunément méconnaître. On peut bien, à force de sophismes, fausser cet instinct d'équité naturelle qui porte l'homme le plus grossier à respecter dans autrui le droit de propriété; mais il n'y a heureusement qu'un bien petit nombre d'êtres corrompus, qui ne soient pas révoltés par la violation des lois de la pudeur.

L'organisation de la communauté icarienne est fidèlement calquée sur celle de l'*Utopie*, du manifeste des égaux et du *Code de la Nature ;* M. Cabet déclare que la communauté est, comme la monarchie, comme la république, susceptible d'une foule d'organisations différentes. On peut, dit-il, l'organiser avec des villes ou sans villes, etc... Il n'a pas la prétention d'avoir trouvé le système le plus parfait ; une fois la communauté appliquée sur une grande échelle, les générations suivantes sauront bien la modifier et la perfectionner[1]. M. Cabet préfère, comme Morus,

[1] Préface, p. 1.

Campanella et Morelly, la communauté avec des villes.

Autour de la splendide Icara, capitale du pays, remarquable par ses rues à chemin de fer, ses trottoirs couverts, ses tunnels, ses fontaines, etc., se groupent cent villes provinciales, dont chacune est entourée de dix villes communales, placées au centre de territoires égaux. Ces cités sont construites sur des plans modèles, et réalisent, sous le rapport de la propreté, de la commodité et de l'élégance, les rêves du plus difficile des architectes-voyers. Des établissements agricoles non moins parfaits dans leur genre ornent et fécondent les campagnes. Dans ces magnifiques demeures, les Icariens vivent en communauté de biens et de travaux, de droits et de devoirs, de bénéfices et de charges. « Ils ne connaissent ni propriété, ni monnaie, ni « ventes, ni achats; ils sont égaux en tout, à moins d'une « impossibilité absolue. Tous travaillent également pour « la république ou la communauté. C'est elle qui recueille « les produits de la terre et de l'industrie et qui les partage « également entre les citoyens; c'est elle qui les nourrit, « les vêtit, les loge, les instruit et leur fournit à tous ce « dont ils ont besoin, d'abord le nécessaire, ensuite l'utile, « et enfin l'agréable, si cela est possible (page 99). »

On voit que M. Cabet ne fait que développer la maxime fondamentale de Morelly. « Tout citoyen est homme public, nourri et sustenté aux dépens du public. »

« C'est la république ou la communauté qui, chaque « année, détermine tous les objets qu'il est nécessaire de « produire ou de fabriquer pour la nourriture, le vêtement, « le logement et l'ameublement du peuple. C'est elle, et « elle seule, qui les fait fabriquer par ses ouvriers, dans « ses établissements, toutes les industries et toutes les

« manufactures étant nationales, tous les ouvriers étant « nationaux; c'est elle qui fait construire ses ateliers, « choisissant toujours les positions les plus convenables « et les plans les plus parfaits, organisant des fabriques « immenses, réunissant ensemble toutes celles dont la « réunion peut être avantageuse, et ne reculant jamais « devant aucune dépense indispensable pour obtenir un « résultat utile ; c'est elle qui choisit les procédés, choisis- « sant toujours les meilleurs, et s'empressant toujours de « publier toutes les découvertes, toutes les inventions et « tous les perfectionnements; c'est elle qui instruit ses « nombreux ouvriers, qui leur fournit les matières pre- « mières et les outils, et qui leur distribue le travail, le « divisant entre eux de la manière la plus productive, et « les payant en nature au lieu de les payer en argent; « c'est elle enfin qui reçoit tous les objets manufacturés et « qui les dépose dans ses immenses magasins, pour les « partager ensuite entre tous ses travailleurs ou plutôt tous « ses enfants.

« Et cette république qui veut et dispose ainsi, c'est le « comité de l'industrie, c'est la représentation nationale, « c'est le peuple lui-même (page 100). »

Pour rendre possible au gouvernement l'accomplissement de cette tâche gigantesque, des statistiques cantonales, provinciales et nationales sont dressées chaque année, comme dans l'île d'Utopie. Le commerce est remplacé par des fonctionnaires publics, qui recueillent et répartissent tous les produits de l'agriculture et de l'industrie.

Le travail n'a rien de répugnant en Icarie. Des machines prodigieusement multipliées y dispensent l'homme de tout effort pénible. Des dispositions mécaniques ingénieuses

permettent de supprimer tous les métiers malpropres et insalubres. Un ordre et une discipline parfaite règnent dans les ateliers ; des chefs électifs les dirigent, d'après des règlements fixes. Parmi ces règlements, ceux qui sont communs à tous les ateliers sont délibérés par l'assemblée nationale et ont force de lois ; les autres sont votés par les ouvriers de chaque profession. Dans cette ruche humaine, on ne connaît point l'indolence. Comment y aurait-il des paresseux, quand le travail est si « agréable pour les Ica- « riens, quand l'oisiveté et la paresse sont aussi infâmes « parmi eux que le vol l'est ailleurs (page 102)? »

Toutes les professions sont également estimées ; chacun choisit la sienne suivant son goût ; s'il y a concurrence pour quelques-unes, l'admission a lieu au concours. Ceux qui se distinguent par leur activité, leur talent, leur intelligence, leur génie, ne reçoivent aucune rémunération matérielle supérieure à celle des autres (ibid). « Toutes « ces qualités ne sont-elles pas en effet un don de la na- « ture? Serait-il juste de punir, en quelque sorte, celui « que le sort a moins bien partagé? La raison et la société « ne doivent-elles pas réparer l'inégalité produite par un « aveugle hasard? Celui que son génie rend plus utile, « n'est-il pas assez récompensé par la satisfaction qu'il en « éprouve?... » Cependant l'Icarien qui, par patriotisme fait plus que son devoir, obtient une estime particulière, des distinctions publiques ou même des honneurs nationaux. D'ailleurs, une éducation commune et bien dirigée inspire à tous le désir de se rendre de plus en plus utiles à la république. On voit que M. Cabet considère le dévouement et l'émulation comme des mobiles suffisants de l'activité productive. Il nie, comme tous les communistes,

la nécessité de l'aiguillon de l'intérêt individuel. Dans cet ordre d'idées, l'attrait du travail doit suffire pour déterminer chacun à s'y livrer, et il est inutile et contradictoire d'en faire une obligation rigoureuse. Pourtant, M. Cabet annonce qu'une fois la communauté complétement établie, le travail sera obligatoire pour tous. Il est vrai qu'il glisse légèrement sur cette idée, qu'il se borne à l'indiquer d'un mot; mais c'est le dernier mot du système de la communauté, au fond duquel se trouvent toujours la contrainte et le despotisme. Après avoir tracé les plus brillants tableaux du bonheur dont on jouira sous ce merveilleux régime, entonné des hymnes en l'honneur de l'égalité, de la fraternité, et même de la liberté, tous les apôtres du communisme finissent par condamner les populations en masse *aux travaux forcés*.

On le voit, le système économique de M. Cabet reproduit fidèlement les données de ses devanciers. Les termes seuls sont changés et mis en harmonie avec les progrès de la technologie et de l'économie sociale actuelle. Il n'offre pas une analogie moins complète avec la trop célèbre organisation du travail de M. Louis Blanc. Ce rapport est rendu encore plus frappant par l'identité des expressions. De part et d'autre, il s'agit d'ateliers nationaux commandités et réglementés par l'État ; on retrouve dans les deux systèmes l'égalité des rémunérations et le dévouement à la chose publique substitué à l'intérêt individuel, comme mobile de l'activité industrielle. Cette analogie doit faire déjà pressentir la véritable portée de l'institution des ateliers nationaux préconisée par l'auteur de l'*Histoire de Dix ans*, institution que nous apprécierons plus complétement dans le chapitre suivant.

Si M. Cabet a déclaré une guerre à mort à la propriété, il n'a pas été jusqu'à prononcer anathème contre la famille. La logique inexorable de Platon et de Campanella l'a effrayé, et il a préféré l'inconséquence des auteurs de l'*Utopie* et du *Code de la Nature*. Le mariage est donc admis et respecté en Icarie; le célibat y est flétri de même qu'à Lacédémone. Comme on n'y connaît ni dot ni successions, et que la plus entière liberté est laissée au choix des jeunes gens, les convenances personnelles président seules aux unions. Les Icariens jouissent d'une félicité conjugale sans nuage. Telle est la pureté des mœurs en Icarie, qu'on n'y voit pas un seul exemple d'adultère, de concubinage, ni même de faiblesse. Merveilleuse puissance de la communauté, à laquelle il est donné d'éteindre, dans le cœur de l'homme, la passion la plus capricieuse, la plus ardente, la plus indomptable!

Mais les principes ne se laissent pas ainsi mutiler. Vainement s'efforce-t-on de rompre la chaîne des conséquences, il se trouve toujours des esprits rigoureux, des raisonneurs inflexibles pour la renouer. Dès l'origine de la secte icarienne, un schisme éclata dans son sein. On reprocha à M. Cabet de lâches ménagements pour les préjugés pudibonds d'une civilisation arriérée; on proclama la communauté des femmes, l'abolition du mariage et de la famille, comme les conséquences rigoureusement logiques du principe icarien. *L'Humanitaire*, journal de la fraction dissidente, soutint hautement ces idées, et prétendit qu'un parfait communiste doit voyager et changer fréquemment de femme, afin d'opérer le mélange le plus complet des races humaines, et d'éviter les attachements individuels et la formation de la famille, qui ramènerait infailliblement

la détestable propriété. C'est la doctrine des anabaptistes qui, dénaturant la pensée de l'apôtre saint Paul, soutenaient qu'il faut avoir des femmes, comme si l'on n'en avait point. M. Cabet se borna d'abord à répondre que les idées de *l'Humanitaire* étaient peut-être vraies, mais qu'il les croyait folles, du moins pour le moment. Sommé de s'expliquer catégoriquement, il fit une réponse pleine d'aigreur, dans laquelle il ne traita guère que la question d'opportunité. « Quoi donc, s'écria-t-il, est-ce que la com« munauté ne pourrait d'abord exister pendant un nombre « d'années plus ou moins grand avec le mariage et la fa« mille, sauf à les abolir quand on le voudrait et quand la « nécessité s'en ferait impérieusement sentir? Est-ce qu'il « n'y a pas déjà assez de difficultés pour faire admettre « l'idée de la communauté? Est-ce que ce n'est pas la plus « gigantesque des révolutions intellectuelles? Est-ce que « l'idée de l'abolition de la famille facilitera l'adoption de « la communauté? Est-ce que ce n'est pas au contraire « l'idée qui effraie le plus les adversaires de la commu« nauté? Est-ce que ce n'est pas l'idée qui présente le plus « l'apparence de la débauche et de l'immoralité (*l'appa« rence* seulement!), et contre laquelle s'élève le respecta« ble et redoutable hourra des défenseurs de la morale et » de la pudeur? Est-ce que ce n'est pas l'idée qui a tué « les saint-simoniens? Est-ce que ce n'est pas celle que « les ennemis de la communauté exploitent le plus pour la « noircir et pour l'entraver[1]? » Enfin, M. Cabet exprima la crainte que la proclamation d'une doctrine aussi radicale ne fournît à la police et au parquet des armes contre le

[1] *Réponse à l'Humanitaire*, 1841, p. 6.

communisme. Quelque confiance que nous ayons dans la sincérité du dévouement de M. Cabet aux principes du mariage et de la famille, il aurait pu, ce nous semble, trouver en leur faveur de meilleurs arguments que l'inopportunité des attaques et la peur de la police.

Mais c'est assez nous occuper de ces dissensions par lesquelles se révèlent de nouveau toutes les odieuses conséquences qui découlent du principe de la communauté. Arrivons à la constitution politique qui couronne l'organisation économique et sociale de l'Icarie.

Cette constitution offre un certain intérêt, parce qu'elle développe l'idéal des plus ardents démocrates. Elle présente la combinaison de celle que les législateurs de 93 voulaient appliquer à la France, et des institutions municipales de l'Amérique du nord.

Une assemblée nationale unique, composée de 2,000 membres élus par le suffrage universel, et divisée en 15 comités, sous-divisés eux-mêmes en un grand nombre de commissions spéciales, est investie de l'autorité législative, pour tout ce qui concerne l'intérêt général. Il n'y a point de sénat ou corps conservateur de la constitution. Chaque province a également son assemblée provinciale, délibérant sur ses intérêts spéciaux. Enfin, dans chaque commune, tous les citoyens se réunissent en assemblées primaires, pour discuter les questions d'intérêt local et celles qui sont renvoyées par l'Assemblée nationale à l'examen du peuple.

C'est par centaines que se comptent les lois émanées chaque année de l'Assemblée nationale. On ne s'en étonnera point, si l'on songe que cette auguste réunion décide non seulement les grandes questions politiques, mais règle encore les moindres détails de la vie privée, tels que l'a-

meublement, le logement, le vêtement, et le menu de la cuisine officielle.

Le pouvoir exécutif est confié à un *exécutoire national* composé de quinze ministres et d'un président du conseil, car il n'y a point de président de la république icarienne. Ces ministres ou exécuteurs généraux sont nommés par le peuple, sur une triple liste de candidats que lui présente l'assemblée nationale. Il y a de même des exécutoires provinciaux et communaux.

Les fonctionnaires publics sont nommés les uns par l'assemblée nationale, les autres par l'exécutoire général. Les directeurs d'ateliers, les collecteurs et les répartiteurs des produits de l'agriculture et de l'industrie sont élus directement par le peuple, pour une année seulement, à l'expiration de laquelle ils doivent rendre compte de leur administration. Du reste, les fonctionnaires, depuis le dernier d'entre eux jusqu'au plus élevé, n'ont ni gardes, ni liste civile, ni traitement. Ce sont des ouvriers qui, souvent, ne sont pas dispensés des travaux de l'atelier. Par exemple, au moment du voyage de lord Carisdal, le Christophe Colomb de ce nouveau monde, un maçon était président du conseil des ministres de la république. On ne saurait pousser plus loin la bassesse de l'adulation envers les classes adonnées aux travaux manuels.

Que l'on ne croie point, du reste, que le pouvoir soit en Icarie chose fort désirable. En effet, si les citoyens doivent obéir sans résistance aux fonctionnaires, ils ont toujours le droit de les traduire à la barre du peuple.

On se demandera peut-être comment l'ordre pourra être maintenu par ces magistrats revêtus d'une autorité dérisoire. La réponse est simple : l'ordre ne sera jamais trou-

blé, car, par un heureux privilége, il n'y a, sous l'empire de la communauté, ni partis politiques, ni discordes civiles, ni émeutes, ni conspirations. Là, point de rivalités, de jalousies, de haines ni de cupidité, point de meurtres, de larcins ni de violences. Aussi, les juges et les hommes de loi sont-ils inconnus en Icarie. A quoi serviraient-ils, puisqu'il n'y a ni crimes à réprimer ni procès à juger? A peine a-t-on besoin de recourir quelquefois à des arbitres amiables pour décider de légères contestations.

Mais c'est en vain que M. Cabet s'efforce d'établir une alliance contradictoire entre le communisme et les principes d'une liberté politique illimitée. Le despotisme et la contrainte ne tardent pas à reparaître sous leur forme la plus odieuse et la plus raffinée. C'est l'intelligence elle-même que le législateur d'Icarie s'est proposé d'enchaîner.

La liberté de la presse est supprimée; il n'y a en Icarie qu'un seul journal national, un journal provincial pour chaque province, un journal communal par commune. Ces journaux ne contiennent que les procès-verbaux des délibérations des assemblées législatives, les nouvelles officielles et les tableaux statistiques. Toute discussion leur est interdite, la rédaction en est confiée à des fonctionnaires publics élus par le peuple ou par ses représentants.

« Certainement, dit un néophyte icarien, la liberté de la
« presse est nécessaire dans les aristocraties et les royautés;
« c'est un remède à d'intolérables abus ; mais quelle liberté
« menteuse, et quel effroyable remède que celui des jour-
« naux de certains pays ! »

Cette liberté est remplacée par le droit de proposition dans les assemblées populaires.

La censure règne en souveraine dans la meilleure des

républiques. Nul ne peut faire imprimer un ouvrage sans y être autorisé par une loi. Bien plus, il y a en Icarie des savants nationaux, des écrivains, des poëtes, des artistes nationaux, travaillant dans d'immenses ateliers littéraires et artistiques, lesquels sont également nationaux. C'est à eux que la république commande les productions qu'elle juge utiles ; ils font des chefs-d'œuvre par ordre.

Il n'y a d'autre histoire que l'histoire officielle écrite par les historiens nationaux. Un tribunal juge la mémoire des personnages historiques, et décerne sans appel la gloire ou l'infamie.

Une langue destinée à devenir universelle a été créée en Icarie. On a traduit dans cette langue nouvelle les anciens ouvrages jugés utiles. Les autres ont été supprimés. Tous les grands communistes se rencontrent : M. Cabet ne fait que suivre les traces de Mathias condamnant au feu les bibliothèques de Munster, et de Morelly proscrivant tous les livres hostiles à la communauté.

Les disciples actuels de ces grands maîtres ont été plus loin encore. N'avons-nous pas entendu de modernes Vandales boire, dans un banquet fraternel, à la destruction des musées comme étant trop aristocratiques ? N'avons-nous pas vu, spectacle douloureux ! des chefs-d'œuvre artistiques, honneur de la peinture française, livrés aux flammes par une rage aveugle ? « Périssent, s'il le faut » tous les arts, s'écriait l'auteur du manifeste des égaux, « pourvu qu'il nous reste l'égalité réelle ! » Ah ! si des insensés poursuivent dans l'avenir la réalisation de ces effroyables paroles, qu'ils nous laissent du moins les monuments des arts que nous a légués le passé.

Il ne suffit pas à M. Cabet de refaire les langues, la

littérature, les arts et les sciences, il refait encore la religion. Un concile assemblé par Icar, législateur de l'Icarie, a tracé les dogmes nouveaux, qui se résument dans une effrayante négation. Suivant le catéchisme icarien, Dieu existe, mais ses attributs nous sont inconnus ; il n'y a point de révélation ; la Bible et l'Évangile sont des œuvres purement humaines. Jésus-Christ n'est qu'un homme ; mais il mérite le premier rang pour avoir proclamé les principes de l'égalité, de la fraternité et de la communauté. Quelle est la raison du mal moral et physique? On l'ignore ; existe-t-il un paradis pour les justes? — On félicite ceux qui y croient ; — Un enfer? Comme il n'y a en Icarie ni tyrans, ni criminels, ni méchants, on n'y croit pas à un enfer qui serait parfaitement inutile.

Cependant, il existe des temples et des prêtres ; ceux-ci sont de simples prédicateurs de morale, des conseils, des guides, des amis consolateurs. Ils doivent être mariés. Il y a aussi des prêtresses pour les femmes. Les temples sont beaux et commodes, mais dépourvus de tout emblème ; on s'y réunit pour entendre des instructions morales et philosophiques, et adorer en commun le mystérieux auteur des choses. Le culte est éminemment simple. Il ne comporte aucune pratique ni cérémonie qui sente la superstition ou qui confère aux prêtres un pouvoir quelconque. Tout cela n'est guère qu'une reproduction du culte de la raison et de la théophilanthropie, inférieure encore à ces modèles.

Du reste, toutes les religions sont tolérées en Icarie. La république donne des temples à toutes les sectes qui réunissent un nombre suffisant d'adhérents. M. Cabet veut, comme Morelly, que jusqu'à l'âge de 16 ou 17 ans, les

enfants n'entendent point parler de religion. La loi défend même aux parents de les entretenir de la Divinité. C'est seulement quand leur raison est formée, qu'un professeur de philosophie, et non un prêtre, leur expose tous les systèmes religieux, pour qu'ils choisissent en connaissance de cause. Voilà qui s'appelle respecter la liberté de conscience.

Telles sont les institutions sociales, politiques et religieuses de l'Icarie. Avant de les posséder, ce pays avait longtemps gémi sous l'affreux régime de la propriété. Par quelle transition la communauté a-t-elle succédé à ce régime? M. Cabet nous l'apprend, et la partie de son livre dans laquelle il trace le tableau de cette grande transformation, est, sans comparaison, la plus originale et la plus curieuse.

M. Cabet a déclaré fréquemment dans son ouvrage et ailleurs, que la communauté ne doit point, ne peut point s'établir par la violence; que son admission ne saurait résulter que d'une propagande pacifique et de convictions librement formées. Cependant, c'est à une révolution violente qu'il rapporte l'établissement de la communauté en Icarie; de sorte que l'on en est réduit à douter si ces protestations pacifiques sont l'expression d'une conviction sincère ou un masque.

Avant de tracer l'histoire de la révolution icarienne, l'auteur expose les vices de l'ancienne organisation sociale, on devine qu'il s'agit encore de ces amères censures de la civilisation moderne, dont les écrivains communistes se transmettent, depuis Morus, le monotone héritage. La propriété, la monnaie, l'inégalité des fortunes, sont présentées comme les causes de tous les maux de l'humanité. De cette

boîte de Pandore sortent la misère, l'abrutissement des masses, le prolétariat pire que l'esclavage, la concurrence, le désordre industriel, l'influence dévorante des machines, l'injustice, la fraude, l'usure, l'usurpation, la filouterie, le vol, l'assassinat, le parricide, les dissensions, les haines, les procès, le jeu, le concubinage, l'adultère, la prostitution, etc...

Rien ne manque à cette effrayante liste, tracée avec toute l'acrimonie qui distingue les modernes apôtres de la fraternité.

Vient ensuite la critique de l'ancienne organisation politique, c'est-à-dire de la monarchie représentative. La royauté, l'aristocratie, le budget, la corruption, les mœurs parlementaires, la milice bourgeoise, les prêtres, les frères ignorantins et les jésuites offrent une ample carrière aux déclamations de l'auteur.

Enfin, la révolution de 1782 éclate en Icarie. Après une sanglante guerre de rues et de barricades, la reine Cloramide est détrônée; le perfide ministre Lixdox et ses complices sont livrés, selon l'usage, à la justice nationale. Icar, le chef de l'opposition démocratique, le héros de l'insurrection, est nommé dictateur.

Ce grand homme, auquel l'Icarie doit le bienfait de la communauté, était fils d'un charretier et fut longtemps charretier lui-même. Après avoir embrassé, puis abandonné la profession ecclésiastique, il se jeta dans la politique, et fut condamné par les tribunaux de l'aristocratie pour avoir déclaré Jésus-Christ le plus hardi révolutionnaire et le plus grand propagandiste. L'examen réfléchi de tous les plans d'organisation sociale, de profondes méditations sur la doctrine de Jésus-Christ, l'amenèrent à reconnaître l'ex-

cellence de la communauté, à laquelle, malgré la persécution, il conquit de nombreux prosélytes.

Tel est le fondateur de la communauté icarienne. Dans les antécédents qu'il lui attribue, M. Cabet reste fidèle à son système de flatterie envers les classes ouvrières. L'exercice des professions manuelles est pour lui la condition du génie politique. Tout à l'heure, un maçon était le président de sa république ; maintenant un charretier en est le législateur.

A peine investi du pouvoir, Icar s'entoure d'un conseil de dictature et publie adresses sur adresses, décrets sur décrets. Chose étrange ! ces décrets semblent être le modèle de ceux que le gouvernement provisoire de la république française a légiférés avec une si foudroyante rapidité. Telle est l'analogie, que si l'on ne savait que le livre de M. Cabet est publié depuis plusieurs années, on croirait que l'histoire de la révolution icarienne n'est qu'une parodie de celle des premiers mois de 1848. Qu'on en juge :

Aussitôt après la révolution, Icar choisit des ministres et des commissaires à envoyer dans toutes les provinces.

Il organise une foule de commissions spéciales dans lesquelles sont distribués les nombreux citoyens qui s'empressent, comme toujours, d'offrir leurs services.

Il publie une adresse qui incorpore tous les citoyens sans exception dans la garde populaire, et leur confie des armes.

Ceux qui manquent de travail sont soldés, armés et vêtus[1].

Un décret destitue en masse tous les fonctionnaires du

[1] Institution de la garde mobile.

parti vaincu. — Une adresse exhorte l'aristocratie et la bourgeoisie à la résignation. Le peuple magnanime, qui pouvait leur appliquer la peine du talion, leur a fait grâce. Toute résistance serait inutile de leur part; à tout prix, le peuple veut marcher au progrès sans résistance.

Le dictateur convoque une assemblée nationale de deux mille membres, élus par le suffrage universel et salariés. Il adresse au peuple une proclamation pour lui faire comprendre ses devoirs électoraux. Ici, tout l'avantage est du côté d'Icar. Il professe pour la liberté des élections un respect que nos modernes dictateurs auraient dû imiter.

Dès le second jour, Icar organise une commission de publication composée de cinq écrivains pris parmi les plus populaires et les plus estimables, pour rédiger un journal officiel qui doit être distribué gratis et en grand nombre; en un mot, un *Bulletin de la République*.

Il passe une grande revue de l'armée et de la garde populaire, qui présentent sous les armes, tant dans la capitale que dans les provinces, deux cent mille soldats et deux millions de citoyens revêtus d'un uniforme démocratique[1].

Enfin, il soumet à la commission de constitution et au peuple, le projet d'une *république démocratique* destinée à servir de transition à la communauté, l'établissement de ce dernier régime ne devant avoir lieu qu'au bout de cinquante années.

Or, voici en quoi consiste la république démocratique de M. Cabet :

Les fortunes actuelles seront respectées, quelque inéga-

[1] Revue et distribution des drapeaux du 20 avril 1848.

les qu'elles soient ; mais, pour les acquisitions futures, le système de l'inégalité décroissante et de l'égalité progressive servira de transition entre l'ancien système d'inégalité illimitée et le futur système d'égalité parfaite et de communauté.

Donc, toutes les lois auront pour but de diminuer le superflu, d'améliorer le sort des pauvres, et d'établir progressivement l'égalité en tout.

Le budget *pourra n'être pas réduit* (ce mot est charmant) ; mais l'assiette et l'emploi en seront différents.

La pauvreté, les objets de première nécessité et le travail, seront affranchis de tout impôt.

La richesse et le superflu seront imposés *progressivement*.

Le salaire de l'ouvrier sera réglé et le prix des objets de première nécessité taxé, de manière que chacun puisse vivre convenablement avec le produit de son travail et de sa propriété.

Cinq cent millions au moins seront consacrés chaque année à fournir du travail aux ouvriers et des logements aux pauvres.

Le domaine populaire sera transformé en villes, villages ou fermes, et livré aux pauvres.

Cent millions seront consacrés annuellement à l'éducation et à l'instruction des générations nouvelles.

Tout en tarissant les sources du revenu national, le grand Icar prodigue les millions avec cette facilité qui n'appartient qu'aux dictateurs provisoires. C'est sans doute pour subvenir à ces largesses, que les ministres et les opulents prévaricateurs du régime déchu ont été condamnés à un

milliard d'indemnité envers le peuple. — Voilà le fameux milliard sur les riches.

Afin de venir au secours des pauvres, on taxe le prix des aliments, des vêtements et des logements ; on augmente les salaires en assurant du travail ; on fait des distributions publiques de subsistances et d'argent. Une taxe des pauvres, des emprunts et de larges émissions de papier-monnaie mettent à la disposition de la république un énorme capital suffisant pour toutes ses dépenses.

La peine de mort est abolie. Les forçats, les voleurs, tous les détenus, ces infortunées victimes des aristocrates et des riches, sont mis en liberté et admis dans les armées et les ateliers de la république...

Mais c'est trop longtemps s'arrêter à ces tristes rêves de l'imagination. Nous en avons dit assez pour faire apprécier la sincérité des protestations pacifiques du pontife du communisme, et la valeur des moyens qu'il propose pour réaliser chez une grande nation ses détestables doctrines. Rançons frappées sur tout ce qui possède, taxes écrasantes, emprunts forcés, papier-monnaie, maximum ; en un mot, la spoliation sous toutes ses formes, la dilapidation dans tous ses excès : telles sont les voies innocentes et bénignes par lesquelles il prétend établir le bonheur commun.

Dans ce tableau de la république démocratique, telle que l'entend M. Cabet, ne reconnaît-on pas cette république démocratique et sociale qui a naguère ensanglanté nos rues, et dont les passions subversives poursuivent encore la réalisation ? Qu'on le sache bien, l'auteur du *Voyage en Icarie* a tracé le programme fidèle et complet de cette république, et il l'a présentée sous son véritable caractère.

Si jamais, en effet, elle pouvait triompher, elle ne serait que la préparation au communisme.

Jusqu'ici, M. Cabet s'est borné à décrire et à raconter. Il s'est adressé à l'imagination, car il n'ignore pas que, chez la plupart des hommes, c'est elle surtout qu'il faut frapper. Mais il ne s'en tient pas là, et il aspire à convaincre la raison de ceux qui ne seraient point séduits par l'éclat de ses tableaux. Les dernières parties de son livre sont donc consacrées à prouver l'excellence de la communauté par le raisonnement et l'autorité des exemples, par la phisophie et l'histoire, et à réfuter les objections.

C'est entre le philosophe icarien Dinaros et un inquisiteur espagnol, le seigneur Antonio, que s'agite le débat. Les discours que l'auteur met dans la bouche de ces deux athlètes ne manquent pas d'un certain mérite d'ordre et de clarté, qualités rares chez les modernes socialistes. On doit même lui rendre cette justice, qu'il a exposé avec assez de franchise les arguments théoriques invoqués contre la communauté. Parmi ces arguments il en est deux contre lesquels viennent se briser les efforts de Dinaros, savoir : l'incompatibilité du communisme avec la liberté, et la nécessité de l'intérêt personnel comme mobile de l'activité industrielle. Le défenseur de l'organisation icarienne est obligé de convenir que « la communauté impose « nécessairement des gênes et des entraves, car sa prin» cipale mission est de produire la richesse et le bonheur; « et pour qu'elle puisse éviter les doubles emplois et les « pertes, économiser et décupler la production agricole et « industrielle, il faut, de toute nécessité, que la société « concentre, dispose et dirige tout; *il faut qu'elle sou« mette toutes les volontés et toutes les actions à sa règle,*

« *à son ordre et à sa discipline* » (page 403). Que pourrions-nous ajouter à cet aveu? Écoutons encore le sage : « Le besoin de s'enrichir, dit-on, le désir de la fortune, « l'espérance d'en acquérir, la concurrence, l'émulation « et l'ambition même sont l'âme de la production. — « Non, non! car tout est produit sans eux en Icarie... » Voilà, certes, un exemple concluant. A la même objection, Morus répondait aussi : Que n'avez-vous été en Utopie!

Battu sur ce terrain, Dinaros se rejette sur l'éloge de l'égalité et de la démocratie, qu'il s'efforce de confondre avec la communauté. Il retrace, à ce point de vue, l'histoire générale des nations, il montre les progrès de l'industrie et de la production favorisant le développement des institutions démocratiques; il oublie seulement de faire remarquer que ces progrès se sont accomplis sous le régime de la propriété, et qu'ils ont été d'autant plus rapides qu'elle a été plus respectée. Puis il conclut en présentant l'inauguration de la communauté comme le but final de la marche progressive de l'humanité.

A l'histoire des faits, Dinaros joint le tableau des doctrines morales et religieuses. Il présente à sa manière les opinions des législateurs, des philosophes et des principaux écrivains des temps anciens et modernes, depuis Confucius, Zoroastre, Lycurgue et Platon, jusqu'à MM. Cousin, Guizot, Villemain, de Tocqueville, etc... A l'entendre, tous sont communistes. Il suffit d'avoir tracé quelques lignes en faveur de l'égalité et de la démocratie pour être enrôlé sous la bannière du communisme. M. Cabet n'hésite même pas à ranger au nombre des partisans de la communauté des écrivains qui l'ont au contraire formellement

combattue[1]. Jésus-Christ et ses apôtres, les chrétiens des premiers siècles et les pères de l'Église sont enveloppés dans ces étranges assimilations. C'est là un des thèmes favoris de M. Cabet. Il le développe dans sa préface, dans maint endroit de son livre, et conclut en proclamant que la communauté, c'est le christianisme[2].

Le *Voyage en Icarie,* sauf l'inconséquence de l'admission de la famille, présente le résumé complet de la doctrine communiste. Il réfléchit et résume les utopies précédentes, accommodées aux progrès actuels de l'industrie et de la politique. Son auteur n'a point le mérite de l'invention. Il n'y prétend pas, et s'efforce au contraire de se rattacher au passé, de se présenter comme le continuateur d'une antique tradition. La seule création originale qu'il revendique, c'est le régime transitoire destiné à faire passer une grande nation de la propriété à la communauté. Ce régime n'est cependant pas nouveau. Il est facile de reconnaître son identité avec l'idéal poursuivi, dès 1793, par la république ultrà-démocratique. Mais, à M. Cabet appartient l'honneur d'avoir reconnu et avoué son véritable caractère, ses dernières conséquences.

Quelle a été l'influence du *Voyage en Icarie* sur les classes ouvrières? Nous la croyons considérable. Sans doute, parmi les prosélytes du communisme icarien, il n'en

[1] Nous citerons notamment parmi les contemporains, M. de Lamennais qui, dans son livre *Du passé et de l'avenir du Peuple*, a écrit une admirable réfutation du communisme.

[2] M. Cabet a consacré, en outre, à la démonstration de cette thèse un volume intitulé *Le Vrai Christianisme*. C'est une compilation indigeste de textes de l'Écriture détournés de leur véritable sens et interprétés arbitrairement.

est qu'un petit nombre qui soient assez profondément convaincus pour aller au delà des mers tenter l'application de cette utopie; mais il en est beaucoup plus qui prendraient volontiers la France pour matière à expérience, et qui songent à réaliser chez elle la révolution d'Icarie. D'autres, reculant devant la franchise des conclusions de l'auteur, voudraient faire une halte sur la pente du communisme, et s'accommoderaient de l'organisation sociale transitoire, qui leur semble un état définitif fort convenable. Comme tous les livres du même genre, l'ouvrage de M. Cabet a été funeste, moins par le nombre des convictions qu'il a complétement ralliées, que par les sentiments haineux, les idées fausses, les espérances vagues, les sourds désirs de bouleversement qu'il a répandus dans les masses. Cependant, on doit reconnaître que la netteté et la précision de ses doctrines sont moins dangereuses que les vagues déclamations de ces écrivains nébuleux qui poursuivent le même but, sans le savoir ou sans l'avouer.

CHAPITRE XVII.

M. LOUIS BLANC. — L'ORGANISATION DU TRAVAIL.

M. Louis Blanc est un pur communiste. — Analyse du livre de l'*Organisation du Travail.* — Attaques contre la propriété dissimulée sous le nom d'individualisme. — Distinction entre l'état social transitoire et l'état social définitif, dans le système de M. Louis Blanc. — L'état définitif, c'est le règne de la communauté. — M. Louis Blanc s'est, en tout, inspiré de Babeuf. — Il se rattache à Mably et à Morelly. — Il explique l'atrocité des guerres allumées par le socialisme. — Sur qui doit en retomber la responsabilité.

Dans les événements et les doctrines que nous avons exposés jusqu'ici, nous avons vu le communisme se produire au grand jour. Les hommes qui ont tenté de le réaliser dans le domaine des faits, ou qui l'ont préconisé par leurs écrits, marchent à leur but sans détour et bannière déployée. On sait ce qu'ils veulent et où ils vont. Ces attaques de front contre l'ordre social ont du moins le mérite de la loyauté. La question étant clairement posée, les esprits ne sauraient être entraînés par surprise, et la société prévenue du danger peut le combattre ou le conjurer.

Mais tous n'ont pas eu la même franchise. Repoussé par le bon sens public lorsqu'il s'est présenté ouvertement, le communisme a su revêtir des formes trompeuses, à l'aide desquelles il est parvenu à égarer un certain nombre d'in-

telligences. C'est un devoir de lui arracher son masque et son nom d'emprunt, et de le montrer à tous les yeux dans sa nudité.

Au premier rang des doctrines au fond desquelles se cache le communisme enveloppé d'expressions nébuleuses, nous signalerons celles de M. Louis Blanc. Pour prouver l'identité des théories de cet écrivain avec le plus pur communisme, il est nécessaire de les résumer rapidement.

L'exposition la plus complète du système de M. Louis Blanc se trouve dans son livre de l'*Organisation du Travail*. Ses discours au Luxembourg n'en sont que des commentaires passionnés, et ses autres ouvrages expriment, sous une forme moins précise, les mêmes idées, les mêmes tendances.

Au début de cet écrit, M. Louis Blanc se livre à une amère critique de la société actuelle, qu'il compare à Louis XI mourant et s'étudiant à donner à son visage les trompeuses apparences de la vie. Il se complaît à étaler aux yeux du lecteur le tableau de certaines misères locales, et à dérouler devant lui les détails les plus hideux de la statistique des vices et des crimes. Il s'applique à exagérer, à envenimer les faits dont il compose cette triste mosaïque; puis il se hâte d'en rejeter la responsabilité sur l'ordre social. Ne lui demandez pas si, trop souvent, la misère n'est pas la conséquence de l'imprévoyance et de l'inconduite; ne lui dites point que les vices et les crimes ne sont que les déplorables résultats de l'abus que l'homme fait de sa liberté, abus qu'il n'est donné à aucune société de prévenir. Il vous répondra avec Rousseau que tout est bien en sortant des mains de l'Auteur des choses, que l'homme seul pervertit l'œuvre du Créateur; « car, dit-il,

« que des hommes naissent nécessairement pervers, nous « ne l'oserions prétendre, de peur de blasphémer Dieu ; il « nous plaît davantage de croire que l'œuvre de Dieu est « bonne, qu'elle est sainte. Ne soyons pas impies pour « nous absoudre de l'avoir gâtée. » Quant à la liberté morale, il se réfugiera dans le doute de Montaigne : « Si la « liberté humaine existe dans la rigoureuse acception du « mot, de grands philosophes l'ont mis en doute : toujours « est-il que chez le pauvre, elle se trouve étrangement « modifiée et comprimée [1]. »

Ainsi, ce n'est point l'homme qui est responsable de ses fautes, mais la société ; M. Louis Blanc insiste sur ce principe : « On accuse, dit-il, de presque tous nos maux la cor- « ruption de la nature humaine : il faudrait en accuser le « vice des institutions sociales [2]. » Cette théorie, dont les hôtes du bagne et les prédestinés de l'échafaud ont plus d'une fois fait retentir le prétoire des cours d'assises, devient le point de départ et la base d'opérations de l'auteur, dans sa campagne contre la société.

Tous les vices, tous les crimes n'ont, dit-il, qu'une cause, la misère ; la misère elle-même n'est que le résultat de la concurrence. M. Louis Blanc reprend alors contre la concurrence, les machines et les gros capitaux, les arguments développés depuis trente ans dans le *Traité d'Économie politique* de M. de Sismondi, sans tenir compte des réponses péremptoires qui ont réduit ces arguments à leur juste valeur. Suivant sa manière habituelle, l'auteur développe avec complaisance les abus de

[1] *Organisation du Travail*, p. 48.
[2] Id., p. 179.

la concurrence, en taisant ses avantages, et, au lieu de rechercher les moyens de prévenir ou d'extirper ces abus, il se hâte de prononcer l'anathème sur le principe lui-même. Mais la concurrence n'est, suivant lui, que l'une des manifestations d'un fait plus général qu'il appelle l'individualisme. C'est donc l'individualisme qu'il faut frapper. Or, qu'est-ce que cet individualisme, source de tous les maux qui affligent la terre? A cette égard, l'auteur ne s'explique pas clairement; mais de la suite de son livre, il résulte que cette expression obscure ne désigne autre chose que le principe même de la propriété individuelle.

Les cent pages que M. Louis Blanc a consacrées à la critique de la société, ne sont que la paraphrase de ces passages de Babeuf :

« Quoiqu'il y ait des mauvais sujets qui doivent imputer « à leurs propres vices la misère où ils sont réduits, il « s'en faut de beaucoup que tous les malheureux puis- « sent être rangés dans cette classe. Une foule de labou- « reurs et de manufacturiers que l'on ne plaint point « vivent au pain et à l'eau, afin qu'un infâme liber- « tin jouisse en paix de l'héritage d'un père inhumain, et « qu'un fabricant millionnaire envoie à bas prix des « étoffes et des joujoux dans les pays qui fournissent « à ces sybarites fainéants les parfums de l'Arabie et les « oiseaux du Phase. Les mauvais sujets eux-mêmes, le « seraient-ils, sans les vices et les folies dans lesquels ils « sont entraînés par les institutions sociales, qui punissent « en eux les effets des passions dont elles provoquent les « développements.... »

« ..... Les malheurs de l'esclavage découlent de l'iné- « galité et celle-ci de la propriété. La propriété est donc

« le plus grand fléau de la société. C'est un véritable délit « public. »

Toutes les déclamations de M. Louis Blanc contre l'ordre social se trouvent résumées dans ces lignes, avec plus d'énergie, de netteté et de franchise. Imputation à la société des vices, des crimes et des misères particulières ; négation de la responsabilité de l'homme ; condamnation du régime industriel ; anathème contre la propriété, rien n'y manque. L'auteur de l'*Organisation du Travail* n'a fait qu'orner ce canevas de théories d'économie politique et de documents statistiques ; il a substitué au mot propriété, qui a l'avantage d'exprimer clairement la pensée, celui d'individualisme qui la dissimule. Mais de part et d'autre le fond est le même.

M. Louis Blanc révèle enfin la panacée destinée à guérir les maux dont il vient de tracer un si effrayant tableau. Les moyens qu'il propose sont puisés à la même source que ses critiques ; seulement leur origine et leur tendance sont habilement déguisées sous des termes de nature à faire illusion à l'esprit.

L'auteur annonce d'abord que l'ordre social dont il va indiquer les bases n'est que transitoire. Le point essentiel eût été pourtant de faire connaître l'état social définitif vers lequel il prétend diriger l'humanité ; mais il en dit assez pour qu'on puisse aisément suppléer à son silence. Voici en quelques mots les moyens qu'il propose :

« Le gouvernement serait considéré comme le régula« teur suprême de la production et investi pour accom« plir sa tâche d'une grande force. » On voit déjà poindre le despotisme ; mais continuons :

« Le gouvernement lèverait un emprunt dont le produit

« serait affecté à la création d'ateliers sociaux dans les « branches les plus importantes de l'industrie nationale. « Les capitaux seront fournis par l'État aux ateliers, gra- « tuitement et sans intérêt. L'atelier sera régi par des « règlements ayant force et puissance de loi. »

Dans chaque branche du travail, l'atelier national aura pour mission spéciale de faire à ceux de l'industrie privée une concurrence écrasante qui les forcera à venir s'absorber dans son sein. De cette manière, la concurrence sera détruite par la concurrence même. C'est de l'homéopathie sociale. Les capitalistes qui verseront leurs fonds à l'atelier national recevront l'intérêt légal, mais ne participeront pas aux bénéfices.

Tous les ateliers nationaux d'une même industrie répandus sur le territoire seront associés entre eux, et rattachés comme succursales à un grand atelier central. Les chefs des travaux seront nommés à l'élection et administreront sous la surveillance de l'État. Les salaires seront égaux; l'évidente économie et l'incontestable excellence de la vie en commun ne tarderont pas à faire naître de l'association des travaux la volontaire association des besoins et des plaisirs[1].

L'agriculture sera soumise au même régime. « L'abus « des successions collatérales, dit l'auteur, est universel- « lement reconnu. Ces successions seraient abolies, et les « valeurs dont elles seraient composées, déclarées proprié- « tés communales et inaliénables[2]. » Ces propriétés seraient soumises au régime des ateliers nationaux.

[1] *Organisation du Travail*, p. 104.

[2] Id., p. 115.

De même que tous les ateliers d'une même industrie seront solidaires entre eux, on complétera le système en établissant la solidarité entre les industries diverses.

Tel est le système de M. Louis Blanc. Essayons de nous former une idée exacte du nouvel ordre social transitoire qui résultera de son application.

D'une part, on verra dans toutes les branches d'industrie un grand atelier national entouré de ses succursales, s'appliquant à ruiner par une concurrence méthodique les ateliers privés, pour arriver à les absorber. De l'autre, des terres domaniales s'agrandissant toujours, exploitées par des ateliers nationaux, et faisant à l'agriculture privée la même concurrence. Tous ces ateliers associés entre eux, et soumis au régime de l'égalité des salaires et de la vie en commun, formeront une vaste communauté dirigée dans son ensemble et dans chacune de ses parties par des administrateurs électifs. Au-dessus de tout cela, l'État, le gouvernement, continuera d'administrer les restes mourants de l'ancienne société; en même temps il sera le législateur et le régulateur suprême des ateliers ou plutôt du grand atelier national, mission pour l'accomplissement de laquelle il sera, suivant l'expression de l'auteur, investi d'une grande force.

Nous ne nous arrêterons pas à faire remarquer tout ce que cette conception renferme d'injuste et d'impraticable. Faire supporter à l'ancienne société le fardeau d'un emprunt destiné à fournir gratuitement des capitaux à quelques *travailleurs*, n'est-ce point constituer en faveur de ces derniers un privilége monstrueux, dépouiller la masse au profit de quelques-uns? La concurrence ruineuse faite à l'industrie privée à l'aide de capitaux gratuits, et la capi-

tulation forcée de cette industrie, aux conditions qu'il plaira au gouvernement de fixer, n'est-ce point la plus odieuse des spoliations? Ainsi la violence se trouve au fond de tout le système, quelque habilement que l'auteur ait tenté de la dissimuler, quelque douce qu'il se soit efforcé de faire paraître la transition de l'ancien état social au nouveau. Enfin, nous admettrons que les ateliers nationaux remplissent le but en vue duquel ils seront institués, et qu'au lieu d'être écrasés par l'industrie privée, ils la détruisent et l'absorbent. Sur tout cela, passons, et arrivons enfin à cet état social définitif auquel M. Louis Blanc nous conduit, et sur lequel il n'a point insisté.

Il est facile de se le figurer. Ce nouvel état social ne sera autre chose que l'atelier national généralisé.

L'industrie privée sera anéantie; tous ses instruments de travail, tous ses capitaux auront été absorbés par les ateliers nationaux, à la charge de payer à une partie des anciens possesseurs un certain intérêt (à moins que le gouvernement, usant de la grande force qui lui est confiée, n'ait fini par supprimer cette redevance). Toutes les terres, devenues propriétés communales, seront exploitées par des ateliers nationaux. Et, comme tous les ateliers nationaux industriels et agricoles sont associés entre eux, sont solidaires, cela revient à dire que toutes les terres, tous les capitaux seront devenus le domaine d'une vaste communauté nationale.

Tous les citoyens ne seront plus que des membres du grand atelier national, soumis comme tels à l'égalité des salaires et à la vie en commun. L'égalité des salaires elle-même sera bientôt remplacée par un principe nouveau, qui nous est révélé comme une des lois destinées à régir la

société définitive : chacun travaillera suivant ses forces et sera rémunéré suivant ses besoins. Cette formule signifie sans doute que des distribntions en nature seront substituées au salaire en argent. Chacun mangera suivant sa faim à la gamelle commune. Ce sera l'égalité proportionnelle et perfectionnée.

Le gouvernement, l'État, que pourra-t-il être, sinon le pouvoir qui présidera à l'administration de la communauté nationale? L'État peut être conçu en dehors de cette communauté, tant que l'ancienne société subsiste encore à côté des ateliers nationaux, tant que dure la situation transitoire. Mais une fois l'ancienne société détruite et absorbée, il est évident que la communauté résultant de l'association de tous les ateliers nationaux, c'est l'État lui-même, et que l'administration de cette communauté, c'est le gouvernement.

Ainsi, absorption des terres et des capitaux au profit de la communauté;

Assujettissement de toutes les personnes au régime de l'égalité absolue et à la vie commune;

Concentration du pouvoir de diriger souverainement les travaux, de disposer des choses et des personnes, dans les mains des administrateurs suprêmes de la communauté :

Voilà le dernier mot du système.

Or, tout cela, qu'est-ce, sinon le communisme le plus complet et le plus radical, le communisme tel qu'il est développé dans le manifeste des égaux?

Dira-t-on que M. Louis Blanc, se bornant à détruire les successions collatérales, et conservant l'hérédité directe, ne saurait être considéré comme un partisan de la

communauté, puisque celle-ci implique l'abolition absolue de l'héritage? L'auteur de l'*Organisation du Travail* a levé tous les doutes, si aucun doute pouvait subsister encore. En répondant aux objections élevées contre son livre, il n'a pas hésité à condamner formellement l'hérédité, et à en proclamer l'abolition dans l'avenir. Seulement, par une inconséquence que nous avons vue se reproduire fréquemment dans les annales du communisme théorique, M. Louis Blanc se flatte de concilier l'existence de la famille avec le nouveau régime. « La famille, dit-il, « est un fait naturel qui, dans quelque hypothèse que ce « soit, ne saurait être détruit; tandis que l'hérédité est « une convention sociale que les progrès de la société « peuvent faire disparaître.... La famille vient de Dieu, « l'hérédité vient des hommes. La famille est, comme « Dieu, sainte et immortelle; l'hérédité est destinée à « suivre la même pente que les sociétés qui se transforment, et que les hommes qui meurent [1]. »

Enfin, quels sont les écrivains auxquels se rattache M. Louis Blanc, les chefs d'école qu'il reconnaît et qu'il avoue, ceux dont il prétend se faire le continuateur? Ce sont Morelly et Mably, ces deux coryphées du communisme. Il leur prodigue l'éloge; il analyse leurs écrits avec amour; il les oppose à la prétendue école bourgeoise de l'individualisme. Il voit en eux les représentants, au XVIIIe siècle, de cette impérissable tradition de la *fraternité* conservée, selon lui, à travers les âges « par la « philosophie platonicienne, par le christianisme, par les « albigeois, les vaudois, les hussistes et les anabap-

[1] *Organisation du Travail*, p. 202-204.

« tistes[1]. » Ce sont ces généreux défenseurs du droit social, dit-il, dont les doctrines ont inspiré le second acte de la révolution française. M. Louis Blanc appelle ainsi ce drame sanglant, qui commence au 31 mai et finit au 9 thermidor. A l'entendre, c'est à ces doctrines qu'appartient l'avenir.

La tendance du système de M. Louis Blanc n'a point échappé aux intelligences supérieures, bien qu'on ait hésité à signaler ce système par son véritable nom, à y reconnaître le pur communisme. « Cette conception, dit « M. de Lamartine, consiste à s'emparer, au nom de « l'État, de la propriété et de la souveraineté des indus- « tries et du travail, à supprimer tout libre arbitre dans « les citoyens qui possèdent, qui vendent, qui achètent, « qui consomment, à créer et à distribuer arbitrairement « les produits, à établir des maximum, à régler les sa- « laires, à substituer en tout l'État propriétaire et indus- « triel aux citoyens dépossédés. »

Plusieurs autres écrivains ont reproduit le même reproche, et M. Louis Blanc a eu la bonne foi de les citer. Mais, chose étrange! ce reproche, il le repousse loin de lui avec un imperturbable sang-froid. Il convient volontiers que « l'État, devenu entrepreneur d'industrie et « chargé de pourvoir aux besoins de la consommation « privée, succomberait sous le poids de cette tâche im- « mense; qu'au bout d'un pareil système on risquerait « de trouver la tyrannie, la violence exercée sur l'in- « dividu sous le masque du bien public, la perte de toute « liberté, une sorte d'étouffement universel enfin [2]. »

[1] *Histoire de la Révolution française*, t. I, p. 532-538.

[2] *Organisation du Travail*, p. 148.

Mais, quoi de tel dans ce qu'il a proposé? Il s'agit tout simplement de fonder de modestes ateliers nationaux, et il faut voir comme ces ateliers, destinés tout à l'heure à absorber l'industrie individuelle, deviennent, sous la plume de l'écrivain répondant aux objections, quelque chose d'humble, de petit et d'inoffensif. Rien de plus curieux que ces passages où l'auteur nie dans une phrase ce qu'il vient d'affirmer dans l'autre, et s'épuise en subtilités pour établir une différence entre le monopole de l'État et le gouvernement de l'industrie par l'État [1].

Mais le procédé à l'aide duquel M. Louis Blanc s'efforce de donner le change à l'esprit, la clef de ces faux-fuyants est facile à découvrir.

Quand on lui reproche les conséquences dernières de ses principes, quand on dépeint l'état social qui doit être le résultat définitif de l'application de son système, l'auteur se rejette sur l'état transitoire, dans lequel ce système n'aura encore qu'une existence partielle et rudimentaire, au sein de la vieille société. Il peut alors soutenir, avec quelque apparence de raison, que l'État est parfaitement distinct de l'atelier national, attribuer à cet atelier une vie propre et indépendante. Mais, raisonner dans l'hypothèse de la coexistence de l'ancienne société et des ateliers nationaux, dans l'hypothèse de l'ordre social transitoire, c'est déplacer le véritable point du débat. Quand on doit juger un système, il faut le considérer au moment où il a reçu son entier développement, où il a porté toutes ses conséquences, et non à son point de départ, à son origine. Or, nous l'avons prouvé, l'atelier national,

[1] *Organisation du Travail*, p. 149. — Introduction, p. 15.

quand il aura, suivant le vœu et la prévision de son inventeur, envahi et absorbé toute propriété, tout capital, toute industrie, se confondra nécessairement avec l'État, ne sera autre chose que la communauté nationale.

Les adversaires de M. Louis Blanc avaient négligé de dégager ce résultat final des ateliers nationaux, cet ordre social définitif, des nuages dans lesquels il s'était complu à l'envelopper. Grâce à cette négligence, il éludait leurs objections. Mais, quand on se place au point de vue de la réalisation complète du système, cette tactique est aussitôt déjouée.

L'identité de la formule de M. Louis Blanc avec celle du communisme devient encore plus manifeste, lorsqu'on rapproche son livre des documents émanés de Babeuf et de ses complices. Les doctrines économiques, les idées philosophiques, les détails d'exécution, les expressions même, tout est manifestement emprunté de la secte des égaux. Voici, en effet, quelle est, d'après Babeuf, l'organisation du travail commun et égalitaire :

« Art. 4. Dans chaque commune, les citoyens seront « distribués par classes : il y aura autant de classes que « d'arts utiles ; chaque classe est composée de tous ceux « qui professent le même art.

« Art. 5. Il y a auprès de chaque classe des magis- « trats nommés par ceux qui la composent. Ces magistrats « dirigent les travaux, veillent sur leur égale répartition, « exécutent les ordres de l'administration municipale et « donnent l'exemple du zèle et de l'activité.

« Art. 6. La loi détermine pour chaque saison la « durée journalière des travaux.

« Art. 8. L'administration appliquera aux travaux de

« la communauté l'usage des machines et procédés propres « à diminuer la peine des hommes.

« Art. 9. L'administration municipale a constamment « sous les yeux l'état des travailleurs de chaque classe, et « celui de la tâche à laquelle ils sont soumis. Elle en instruit « régulièrement l'administration suprême[1]. »

Voilà, trait pour trait, les ateliers nationaux de M. Louis Blanc.

On objecte au système de l'égalité absolue et de la communauté, qu'il a pour effet d'éteindre dans l'homme toute activité, toute énergie productive ; qu'en anéantissant l'intérêt personnel, il détruit le seul stimulant de l'industrie. Babeuf et M. Louis Blanc font les réponses suivantes :

BABEUF.

Que deviendront, objectera-t-on peut-être, les productions de l'industrie, fruits du temps et du génie ? N'est-il pas à craindre que, n'étant pas plus récompensées que les autres, elles ne s'anéantissent au détriment de la société ? Sophisme ! C'est à l'amour de la gloire, et non à la soif des richesses, que furent dus, dans tous les temps, les efforts du génie. Des millions de soldats pauvres se vouent tous les jours à la mort pour l'honneur de servir les caprices d'un maître cruel, et l'on doutera des prodiges que peuvent

M. Louis BLANC.

Quoi ! est-ce qu'il n'y a pas dans tout intérêt collectif un stimulant très énergique ? Est-ce que ce n'est pas à un intérêt d'honneur collectif que se rapporte dans l'armée la fidélité au drapeau ? Est-ce que ce n'est pas sous l'influence d'un intérêt collectif de gloire, qu'on a vu des millions d'hommes courir avec empressement au devant de la mort ? Est-ce que ce n'est pas un sentiment collectif qui a enfanté l'omnipotence du catholicisme, fondé toutes les grandes institutions, inspiré toutes les grandes choses, produit tous les

[1] Décret économique sur l'organisation de la communauté, extrait des pièces du procès de Babeuf.

opérer sur le cœur humain le sentiment du bonheur, l'amour de l'égalité et de la patrie, et les ressorts d'une sage politique? Aurions-nous d'ailleurs besoin de l'éclat des arts et du clinquant du luxe, si nous avions le bonheur de vivre sous les lois de l'égalité?

actes par lesquels a éclaté dans l'histoire la souveraineté du vouloir de l'homme? Est-il donc sans puissance cet intérêt qui nous rend si jaloux de la dignité de notre nation, cet intérêt collectif qui s'appelle la patrie? Et lorsqu'on l'a mis si complétement au service de la destruction et de la guerre, comment nous persuadera-t-on qu'il est à tout jamais impossible de le mettre au service de la production et de la fraternité humaine[1]?

Avant Babeuf et M. Louis Blanc, Campanella avait répondu à la même objection par les mêmes arguments; et Mably, défendant la communauté, avait dit :

« N'y aurait-il donc que l'avarice et la volupté capables « de remuer le cœur humain? Pourquoi l'amour des dis« tinctions, de la gloire et de la considération, ne pro« duirait-il pas de plus grands effets que la propriété « même? On ne peut m'empêcher de supposer une répu« blique dont les lois encourageront les citoyens au tra-

[1] *Organisation du Travail*, p. 143. — On sait que M. Louis Blanc prétend résoudre pratiquement la question au moyen d'un poteau planté dans chaque atelier, sur lequel seront écrits ces mots : *Le paresseux est un voleur*. Cette formule paraît si belle à son inventeur, qu'il la reproduit partout. Dans le premier volume de son *Histoire de la Révolution française*, M. Louis Blanc dit, en parlant du système de Morelly et de Mably : « On redoutait la paresse! Eh bien, « qu'on lui donnât le nom qu'elle mérite en effet dans toute asso« ciation libre; qu'on appelât le paresseux un voleur (p. 537). » Singulière inconséquence, que celle qui prend pour mobile et sauvegarde de la communauté le sentiment naturel de répulsion qu'inspire la violation de la propriété.

« vail, et rendront cher à chaque particulier le patri-
« moine commun de la société [1]. »

Il serait facile de multiplier ces citations parallèles. Mais celles qui précèdent suffisent pour révéler les sources auxquelles M. Louis Blanc a puisé le fond, et jusqu'à la forme de ses trop fameuses théories.

Ainsi, cette organisation du travail si pompeusement annoncée au monde, ces ateliers nationaux, à l'aide desquels la concurrence devait, semblable à la lance d'Achille, guérir les plaies qu'on l'accuse d'avoir faites; cette substitution du mobile du devoir à celui de l'intérêt personnel; toutes ces prétendues découvertes destinées à doter l'humanité d'une incomparable félicité, ne sont que la servile reproduction des plus déplorables monuments du communisme, de ces odieux manifestes d'une conspiration vouée au mépris et à l'exécration de l'humanité!

Il est vrai que le fond est habilement dissimulé sous l'éclat de la forme; que les mêmes idées sont revêtues d'expressions nouvelles, et que certains changements ont été proposés dans la manière d'opérer la spoliation générale. Babeuf appelle les choses par leur nom; il se proclame franchement communiste; il veut la destruction actuelle et immédiate de la propriété; il la poursuit les armes à la main. M. Louis Blanc n'a garde de prononcer le mot de communauté; il n'attaque la propriété que de biais et sans la nommer; il affiche pour le capital certains ménagements. Dans son livre, il s'abstient de faire appel à la violence; il ne veut que ruiner savamment et à loisir propriétaires et capitalistes, faire périr de mort lente l'indus-

[1] *Doutes sur l'ordre naturel des Sociétés politiques*, p. 11.

trie privée, l'amener, par la seule contrainte morale, à s'absorber dans l'atelier national.

Grâce à ce déguisement, le communisme est parvenu à séduire, surtout dans les classes ouvrières, un grand nombre d'esprits qui l'eussent repoussé, s'il s'était présenté à visage découvert. La critique elle-même s'est laissé donner le change, ou bien, indulgente et bénigne, elle a négligé de signaler les tendances, la filiation et le véritable nom de la nouvelle doctrine. Enfin, la fatale machine de l'organisation du travail a pénétré par surprise et à l'ombre de la République dans les murs de la société; elle n'a pas tardé à révéler toute son effroyable puissance de destruction, et n'a réalisé que trop bien, pour l'anéantissement de l'industrie, du crédit et de l'ordre social, les prévisions de son auteur.

Alors, le communisme triomphant change de langage; il n'a plus ce ton doucereux et pacifique qu'il affectait dans le livre de l'*Organisation du Travail*. Il reprend sa véritable allure, et se montre fidèle aux traditions des Münzer, des Jean de Leyde et des Babeuf. Du haut de la tribune du Luxembourg, son organe ne fait plus retentir que des paroles de haine et de violence. M. Louis Blanc déclare que, « dût la société en être ébranlée jusque dans ses fon-« dements, il poursuivra la réalisation de ses doctrines; » il rappelle qu'il a fait, contre un ordre social infâme, le serment d'Annibal, et après le panégyrique de l'égalité absolue, il laisse tomber ces funestes paroles : « Doulou-« reuse nécessité, nécessité bien comprise de se faire sol-« dat! »

Les soldats, hélas! n'ont pas manqué à la doctrine! Le communisme a ajouté une page nouvelle à ses lamentables

annales. Babeuf avait dit : « Toute opposition sera vaincue « sur-le-champ par la force; les opposants seront exter- « minés. » Il a été donné aux modernes adeptes de ses doctrines, de nous montrer à l'œuvre ce plan d'extermination. L'humanité a vu avec horreur employer des moyens de destruction proscrits des combats par la loyauté des nations, et inconnus jusqu'ici aux guerres civiles. Ni la gloire du guerrier, ni la sainteté du pontife, ni le caractère sacré du parlementaire, ces éternels objets du respect des hommes, n'ont arrêté les bras des meurtriers.

Ces horreurs, qu'on le sache bien, sont parfaitement logiques de la part de sectaires fanatiques. Quand on proclame que la société repose sur la violation de tous les droits, sur le plus odieux esclavage; qu'au point de vue matériel, comme au point de vue moral, elle est fondée sur un système infâme, il est naturel que les hommes égarés par de telles prédications, considèrent comme étant hors la loi de l'humanité les défenseurs d'une société qu'on leur a dépeinte sous des couleurs aussi odieuses. Pour les vaincre, pour renverser cette société, tous les moyens sont légitimes à leurs yeux. « Quand une religion saisit « l'homme, dit quelque part M. Louis Blanc, elle le veut, « elle le saisit tout entier. Que peut-il y avoir de commun « entre ces deux armées qui vont se heurter parce qu'elles « ne s'accordent ni sur le droit, ni sur le devoir, ni sur les « choses que la mort termine, ni sur les choses que la mort « commence[1] ! » Ces paroles, par lesquelles M. Louis Blanc explique les horreurs de la guerre des paysans du XVIe siècle, qui fut bien plus sociale que religieuse, s'appli-

[1] *Histoire de la Révolution française*, t. I, p. 585.

quent avec autant de vérité aux sanglantes dissensions excitées de nos jours par le socialisme. Mais, si les atrocités commises en juin trouvent leur explication dans cette profonde différence de croyances, dans le fanatisme de sectaires qui se considèrent comme n'ayant plus rien de commun avec les hommes qui ne partagent pas leurs erreurs, la responsabilité en doit surtout retomber sur les fauteurs de doctrines anarchiques qui ont allumé, par leurs excitations, les fureurs de ces guerres plus que civiles.

CHAPITRE XVIII.

M. PROUDHON.

I.

Premier mémoire sur la propriété. — Analyse et réfutation de cet ouvrage. — Il renferme la double négation de la propriété et de la communauté. — La possession proposée par M. Proudhon pour remplacer la propriété est inintelligible. — Principes politiques de M. Proudhon.

Autres ouvrages du même auteur. — Deuxième Mémoire sur la propriété. — Avertissement aux propriétaires. — De la création de l'ordre dans l'humanité.

Parmi les modernes écrivains qui ont répandu le désordre dans les intelligences et poussé les classes les moins éclairées à la subversion de la société, il n'en est aucun qui ait exercé une influence plus désastreuse que M. Proudhon. Dans l'opinion générale, il est l'ennemi le plus acharné de la propriété et l'un des principaux fauteurs du communisme, qui est, à bon droit, considéré comme la conclusion inévitable de la négation de la propriété.

C'est à M. Proudhon qu'appartient le triste honneur d'avoir jeté au milieu des populations une maxime brève et tranchante, ramassée dans la fange du XVIIIe siècle, et devenue la devise, le point de ralliement de toutes les haines, de

toutes les passions antisociales. Les masses, qui lisent peu et pour lesquelles les ouvrages de cet auteur ne seraient d'ailleurs pas intelligibles, ne connaissent guère de lui que la funeste formule à laquelle nous faisons allusion.

Ce n'est pas nous qui entreprendrons de combattre sur ce point le sentiment public. Oui, M. Proudhon est le plus redoutable promoteur du socialisme et du communisme; M. Proudhon est un des parrains de cette république démocratique et sociale baptisée en juin dans des flots de sang. J'ajoute que de tous les sophistes qui cherchent à égarer la foule, M. Proudhon est le plus coupable, parce qu'il s'est fait l'allié de partis qu'il méprise, le fauteur de doctrines auxquelles il ne croit pas. En effet, à l'époque où l'on pouvait encore ne voir en lui qu'un esprit paradoxal et imprudent, un économiste posant à la science des problèmes épineux; lorsqu'il ne s'était pas laissé enivrer par les fumées d'une popularité de mauvais aloi, et qu'il se tenait en dehors des partis politiques, M. Proudhon a bafoué la république et les démocrates, flétri le socialisme, craché au visage des communistes; il a déclaré qu'il préférait à l'impuissance des républicains, le *statu quo;* aux niaiseries du socialisme, l'économie politique anglaise; aux turpitudes du communisme.... qui le croirait! la propriété.... Et aujourd'hui, M. Proudhon est républicain-démocrate et socialiste; il encense les idoles qu'il a naguère insultées.

Tout le monde parle de M. Proudhon; peu de gens ont lu tous ses ouvrages. Nous croyons donc utile de les résumer ici, et de faire connaître sous toutes ses faces cette singulière intelligence. Aussi bien trouverons-nous, dans l'accomplissement de cette tâche, l'occasion de réfuter les

doctrines du socialisme, du communisme et celles de M. Proudhon, sans sortir de notre rôle d'historien. Pour répondre à M. Proudhon, en effet, on ne saurait mieux faire que de citer M. Proudhon lui-même.

Le premier ouvrage de cet écrivain, celui auquel il doit sa réputation, c'est le Mémoire qu'il publia en 1840, sous ce titre : *Qu'est-ce que la Propriété?* A cette question il fit la réponse devenue fameuse : LA PROPRIETÉ, C'EST LE VOL. M. Proudhon attribue à cette proposition un grand mérite d'originalité ; et le public l'a cru sur parole. Comment douter, en effet, que l'honneur de l'invention n'appartienne à un homme qui s'écrie : « La définition de la pro« priété est mienne, et toute mon ambition est de prouver « que j'en ai compris le sens et l'étendue. *La propriété*, « *c'est le vol!* Il ne se dit pas, en mille ans, deux mots « comme celui-là. Je n'ai d'autre bien sur la terre que « cette définition de la propriété, mais je la tiens plus « précieuse que les millions des Rothschild, et j'ose dire « qu'elle sera l'événement le plus considérable du règne « de Louis-Philippe[1] ! »

Hélas! non, M. Proudhon, cette définition de la propriété n'est pas même à vous. Soixante ans avant vous, Brissot avait dit : LA PROPRIÉTÉ EXCLUSIVE EST UN VOL DANS LA NATURE ; à quoi il ajoutait, par forme de complément, *le propriétaire est un voleur*. Ces belles maximes sont formulées et développées dans les *Recherches philosophiques sur le droit de propriété et le vol*[2].

Les raisons invoquées par M. Proudhon à l'appui de sa proposition sont-elles plus nouvelles que la proposition

[1] *Système des Contradictions économiques*, t. II, p. 329.
[2] Voir ci-dessus, chap, XIII, § 4, l'analyse de l'écrit de Brissot.

elle-même ? Nullement : ce sont toujours au fond les mêmes arguments qui, depuis Platon, Morus et Münzer, traînent dans les livres des adversaires de la propriété ; M. Proudhon n'ajoute rien de nouveau aux raisonnements des Morelly, des Diderot, des Mably, des Brissot et des Babeuf.

Et d'abord, il faut dépouiller l'argumentation de notre auteur des nombreuses digressions, dissertations, exemples et explications sous lesquelles se trouvent cachés ses artifices de logique. Il faut ramener ses idées à leur expression la plus simple, pour en contrôler la nouveauté et la justesse. M. Proudhon passe pour un grand dialecticien, et, à plusieurs égards, il mérite sa réputation ; mais il est plus logicien dans les détails que dans l'ensemble, dans les déductions que dans les principes. Or, c'est précisément dans les principes que se cache l'origine des dissidences et la source des sophismes. Il en est du raisonnement comme de l'algèbre : tout consiste dans la position de la question. Il faut le dire, rien n'est plus confus, plus embrouillé que la manière dont M. Proudhon pose ses problèmes, établit ses prémisses. Il se lance dans des généralités à perte de vue, fait des excursions dans le champ de la métaphysique, de la psychologie, de la théodicée, du droit positif, de la philologie, de l'histoire et même des mathématiques. Puis, quand l'esprit du lecteur est suffisamment ébloui par ce rapide passage d'idées hétérogènes, M. Proudhon formule habilement les questions, de telle sorte que l'énoncé renferme la solution qu'il désire ; il indique rapidement ses principes, les fait miroiter un instant à vos yeux, et vous entraîne tout haletant dans le labyrinthe de sa dialectique.

Par exemple, dans son premier Mémoire sur la propriété, M. Proudhon commence par expliquer sa méthode. De là, dissertation sur les lois générales de l'esprit, les catégories de Kant et d'Aristote, les formes catégoriques entachées d'erreur que l'habitude imprime à notre intelligence. Parmi ces préjugés invétérés, l'auteur cite les opinions de l'antiquité sur la gravitation, et en tire argument pour ébranler l'autorité du sens commun ; puis il passe habilement à l'examen de l'influence de la religion sur la condition actuelle de l'humanité, touche la question du péché originel, se demande en quoi consiste la justice, et s'élance à ce sujet dans l'histoire, afin de prouver par le paganisme, le christianisme et la révolution française, que la notion de justice se détermine progressivement, se perfectionne sans cesse dans l'esprit de l'homme. Cette démonstration se complique d'élucubrations sur la souveraineté, l'égalité civile, le despotisme des rois et des majorités. Ce n'est qu'après ces longs détours que l'auteur arrive à la question de la propriété.

La société moderne, dit-il, repose sur trois principes fondamentaux : souveraineté dans la volonté de l'homme, en un mot despotisme, soit d'un seul, soit de tous ; inégalité des fortunes et des rangs ; propriété. Au-dessus de ces principes plane la justice, loi générale, primitive, catégorique de toute société. Le despotisme, l'inégalité, sont-ils justes en eux-mêmes? Non, mais ils sont la conséquence nécessaire de la propriété. Donc, la question fondamentale est celle-ci : La propriété est-elle juste? Non, la propriété n'est pas juste, répond M. Proudhon ; en effet, la justice consiste dans l'égalité ; cela est si vrai, que tous les raisonnements que l'on a imaginés pour défendre la propriété,

quels qu'ils soient, concluent toujours et nécessairement à l'égalité, c'est-à-dire à la négation de la propriété.

Les fondements que l'on assigne au droit de propriété sont au nombre de deux : l'occupation et le travail. Ils sont aussi fragiles l'un que l'autre. En effet.

1° Le droit d'occuper est égal pour tous.

La mesure de l'occupation n'étant pas dans la volonté, mais dans les conditions variables de l'espace et du nombre, la propriété ne peut se former.

2° L'homme ne peut vivre qu'en travaillant. Il ne peut travailler qu'au moyen d'instruments de travail. Donc, tous ont un droit égal à la possession des instruments de travail ; donc ces instruments ne peuvent devenir l'objet d'une propriété exclusive.

C'est sans doute à cette théorie que M. Proudhon faisait allusion, quand il disait dans une discussion récente, avec beaucoup de raison : le droit au travail implique la destruction de la propriété.

M. Proudhon ajoute à ces arguments une foule d'affirmations longuement développées, mais qui ne reposent sur aucune base, et ne forment qu'une continuelle pétition de principe. Par exemple, il soutient que le travailleur conserve, même après avoir reçu son salaire, un droit naturel de propriété sur la chose qu'il a produite. Les raisons par lesquelles il prétend démontrer cette bizarre proposition sont curieuses. Deux cents ouvriers travaillant pendant une journée produisent, dit-il, par leur ensemble, un résultat que n'aurait pu obtenir un homme travaillant pendant deux cents jours. Cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, le capitaliste

qui a employé les deux cents ouvriers ne l'a point payée. Or, c'est cette force d'ensemble qui crée les valeurs reproductives ; c'est ce ferment reproducteur, ce germe éternel de vie, cette préparation d'un fonds et d'instruments de production que le capitaliste doit au travailleur et qu'il ne lui rend jamais. C'est cette dénégation frauduleuse qui fait l'indigence du travailleur, le luxe de l'oisif et l'inégalité des conditions.

Cette étrange théorie n'est pas, du reste, particulière à M. Proudhon. Elle est professée par la plupart des socialistes. Mais comment ne voient-ils pas qu'elle conclut précisément contre eux ? Cette force d'ensemble, qu'ils distinguent de la somme des efforts de chaque travailleur isolé, est-elle autre chose que la manifestation de la puissance productive du capital, qui permet de grouper, de réunir dans une action commune et simultanée, des ouvriers dont le travail considéré isolément eût été impuissant ? Ce capital, qu'est-il sinon le produit d'un travail antérieur épargné, accumulé par l'économie du propriétaire, comme la force mécanique est emmagasinée par le volant d'une machine motrice ? Dès lors, en admettant la distinction fort contestable des socialistes, quoi de plus rigoureusement juste que d'attribuer le bénéfice de cette force d'ensemble dont ils font si grand bruit, au créateur du capital, à qui elle doit son existence ?

M. Proudhon affirme encore que la rémunération de tous les travaux de même durée doit être égale. Les arguments qu'il invoque à l'appui de cette proposition sont pour la plupart inintelligibles. Ils se résument à peu près en ces termes : Dans une société dont les membres mettent toutes leurs forces en commun, la justice exige que l'éga-

lité préside à la répartition des produits, car la matière exploitable étant limitée, et aucun associé ne devant être privé de travail, on ne peut faire autrement que de diviser la somme totale du travail par le nombre des travailleurs. Je demande pardon au lecteur de ne pouvoir rendre plus claire cette formule cabalistique. M. Proudhon ajoute que l'inégalité des facultés est la condition nécessaire de l'égalité des fortunes ; l'inégalité des facultés ne révèle en effet que des différences de fonctions, d'aptitudes, de capacités, d'où résulte la loi de la spécialité des vocations. Toutes les fonctions, toutes les vocations sont équivalentes, quoique variées.

C'est par de tels arguments que M. Proudhon prétend résoudre la question au point de vue du droit et de la philosophie. Ils sont assaisonnés de distinctions de légiste sur le *jus ad rem* et le *jus in re*, sur le pétitoire et le possessoire, enjolivés de citations du *Digeste*, et égayés par des épigrammes à l'adresse des propriétaires. En lisant ces paralogismes, qui ne soutiennent pas un instant l'analyse, ces ergotages de scolastique, où les idées ne s'enchaînent qu'en apparence et à l'aide des mots, on comprend difficilement les éloges que plusieurs économistes ont accordés à l'ennemi de la propriété. Sans doute, ces bienveillants adversaires se sont laissé éblouir par le jargon juridique et les subtilités syllogistiques de M. Proudhon. Mais, pour peu qu'on soit légiste et familier avec la philosophie, on ne saurait trop s'étonner que la réputation de grand logicien puisse s'acquérir à si peu de frais.

Tous les raisonnements de M. Proudhon, si l'on peut appeler ses allégations des raisonnements, reposent sur cette proposition qu'il énonce, qu'il insinue à chaque page,

mais qu'il n'établit point : La justice distributive consiste dans l'égalité. Cette proposition, je la nie, et l'humanité tout entière la nie avec moi. La justice distributive c'est la proportionnalité, et non l'égalité; dans l'ordre moral, dans l'ordre matériel, la justice consiste à rendre à chacun suivant son mérite et ses œuvres. Cette idée est une notion primitive de notre intelligence, une intuition spontanée de notre raison, qu'aucun sophisme ne parviendra à détruire.

M. Proudhon n'est pas moins en contradiction avec le sens commun de l'humanité, quand il présente l'idée de propriété comme postérieure et subordonnée à celle de justice. La notion de la propriété est, dans l'ordre économique et matériel, ou antérieure ou au moins contemporaine de celle de la justice. Elles sont aussi spontanées, aussi primitives l'une que l'autre. Cela est si vrai, que l'on ne saurait citer aucune définition de la justice appliquée aux intérêts matériels, qui n'exprime ou n'implique l'idée de propriété.

Enfin, quand M. Proudhon soutient que l'occupation ne confère aucun droit privatif, parce que tous les hommes ont un droit égal d'occuper, il fait une confusion entre le droit et l'exercice du droit. Que tous les hommes aient un droit égal d'occuper, en ce sens que ce droit existe chez eux en puissance, qu'ils ont également la faculté de l'exercer quand un objet libre et vacant se présente à eux, cela est incontestable; mais cela ne veut pas dire qu'un homme ait le droit d'évincer ceux qui ont occupé avant lui, alors surtout que les objets possédés par eux sont le fruit de leur industrie, de leur travail, de leur épargne.

On le voit, les arguments de M. Proudhon ne sont que

la reproduction de cette théorie menteuse de l'égalité absolue, de l'égalité de fait, éternel aliment des déclamations des démagogues, rebattue par les sophistes du XVIIIe siècle, et point de départ de toutes les utopies communistes. La forme seule est nouvelle, et certes ce n'est pas à dire qu'elle soit meilleure, car M. Proudhon ne saurait être comparé, pour la méthode philosophique, l'ordre et la clarté des déductions, la vigueur, la simplicité et l'élégance du style, à Diderot, à Mably, à Brissot, encore moins à Rousseau.

Il ne suffit pas à M. Proudhon d'avoir soutenu que la propriété est injuste; il prétend établir qu'elle est impossible. Il se met donc à prouver l'impossibilité de la propriété par l'économie politique, par la physique et la métaphysique, par les logarithmes et l'algèbre. La propriété, dit-il, c'est le droit d'aubaine; la propriété est impossible, parce que de rien elle exige quelque chose; elle est impossible, parce que là où elle est admise, la production coûte plus qu'elle ne vaut; elle est impossible, parce qu'avec elle la société se dévore, etc. Voilà les propositions que l'auteur prétend prouver par axiomes, théorèmes, corollaires et scolies. Il entasse donc chiffre sur chiffre, sophisme sur sophisme, mêle les notions les plus disparates, de manière à éblouir et à dérouter l'esprit du lecteur, car M. Proudhon n'ignore pas que beaucoup de gens admirent d'autant plus qu'ils comprennent moins.

La seule idée claire qui ressorte de ces prétendues démonstrations, c'est que M. Proudhon a surtout en horreur le fermage, le loyer, le prêt à intérêt, qui constituent à ses yeux le droit d'aubaine, l'usure, le principe des extorsions et de la rapine. C'est par l'intérêt, le loyer et le fermage, dit-il, que la propriété exerce sur les travailleurs sa

puissance dévorante et qu'elle se ronge elle-même. Là, réside la cause première du paupérisme, cette lèpre de la société, qu'il sera impossible d'extirper tant que le droit d'aubaine, la propriété subsistera. L'objet de l'animadversion de M. Proudhon, c'est donc le contrat de louage appliqué aux choses.

Nous ne répondrons qu'un mot. Le louage est un de ces contrats primitifs, fondamentaux, inspirés par la nature elle-même, qui se retrouvent chez tous les peuples et dans tous les temps; il est une manifestation inévitable de la liberté humaine. Un homme qui détient un objet pourrait le conserver pour lui-même ou l'anéantir; au lieu d'agir ainsi, il consent à en céder à un autre l'usage temporaire, à la condition de recevoir une partie du bénéfice que l'emprunteur retirera de cet usage, et chacun trouve son avantage dans cet arrangement. On aura beau ajouter les raisonnements aux raisonnements, jamais on ne persuadera qu'une pareille convention soit un acte immoral, coupable, funeste à la société. En vain accumulera-t-on les prohibitions et les peines; la liberté humaine saura toujours les éluder. Cette tâche a été souvent entreprise, et toujours inutilement. Qu'on se rappelle les dispositions du droit canonique, à l'époque de la toute-puissance de l'Église; les édits du moyen âge contre les juifs. Tous ces obstacles opposés à l'exercice d'un droit naturel, n'ont fait qu'entraver la production, jeter la perturbation dans toutes les relations sociales, et imposer aux emprunteurs des charges plus onéreuses, sans avantage pour personne. Cette vieille question du prêt à intérêt est depuis longtemps jugée. Mais c'est le propre du socialisme de recueillir et de renouveler toutes les erreurs dont le bon sens général avait fait justice.

A ces élucubrations économiques et mathématiques se mêlent les déclamations obligées sur la concurrence, le paupérisme, Malthus, le principe de la population, la contrainte morale, etc. Cet ensemble est couronné par des invectives et des satires très réjouissantes sur le propriétaire, « cet animal essentiellement libidineux, sans vertu « ni vergogne... ce vautour qui plane les yeux fixés sur sa « proie, et se tient prêt à fondre sur elle et à la dévorer... « ce lion qui prend toutes les parts » (pages 147, 157, 160).

Enfin, après une dissertation en l'honneur de l'égalité absolue, M. Proudhon célèbre par un hymne de triomphe la défaite de la propriété. « J'ai accompli l'œuvre que je « m'étais proposée, la propriété est vaincue; elle ne se « relèvera jamais. Partout où sera lu ou communiqué ce « discours, là sera déposé un germe de mort pour la pro- « priété; là, tôt ou tard, disparaîtront le privilége et la « servitude. Au despotisme de la volonté succédera le règne « de la raison » (page 249).

Voilà donc qui est entendu. La propriété n'est pas encore défunte; mais elle n'en vaut guère mieux : elle est frappée à mort : *Hæret lateri lethalis arundo*. Par quoi M. Proudhon la remplacera-t-il? C'est ici que l'obscurité redouble.

M. Proudhon déclare que l'égalité absolue des conditions est la loi suprême de l'humanité; elle est de droit social, de droit étroit; l'estime, l'amitié, la reconnaissance, l'admiration, tombent seules sous le droit équitable ou proportionnel. D'un autre côté, il affirme que nul ne peut s'approprier le fruit de ses épargnes, se créer un capital et s'en attribuer la jouissance exclusive; car tout capital est propriété sociale. Bien! direz-vous, il est communiste.

Point du tout. La haine de M. Proudhon contre la propriété n'est surpassée que par l'exécration qu'il a vouée au communisme.

« Je ne dois pas dissimuler, dit-il, que, hors de la pro-
« priété ou de la communauté, personne n'a conçu de
« société possible. Cette erreur à jamais déplorable a fait
« toute la vie de la propriété. Les inconvénients de la com-
« munauté sont d'une telle évidence que les critiques n'ont
« jamais dû employer beaucoup d'éloquence pour en dé-
« goûter les hommes. L'irréparabilité de ses injustices, la
« violence qu'elle fait aux sympathies et aux répugnances,
« le joug de fer qu'elle impose à la volonté, la torture
« morale où elle tient la conscience, l'atonie où elle plonge
« la société, et, pour tout dire enfin, l'uniformité béate et
« stupide par laquelle elle enchaîne la personnalité libre,
« active, raisonneuse, insoumise de l'homme, ont soulevé
« le bon sens général, et condamné irrévocablement la com-
« munauté[1]. »

Quelle sera donc la nouvelle forme sociale, également éloignée de la propriété et de la communauté?

M. Proudhon, qui mêle aux subtilités de la scolastique les nébulosités de la métaphysique allemande, répond : D'après Kant et Hegel, l'esprit humain procède en formulant successivement une idée positive, puis une idée négative contraire à la première. C'est la thèse et l'antithèse. Ni l'une ni l'autre de ces deux idées n'est complétement vraie. La vérité se trouve dans une troisième notion plus élevée, qui concilie les deux autres, en un mot, dans la synthèse. Or, dans l'ordre des idées sociales, la propriété

[1] *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 226.

est la thèse, et la communauté, négation de la propriété, l'antithèse. Quant à la synthèse, troisième forme de la société, c'est la liberté.

Sous l'empire de la nouvelle forme sociale, la *possession* est substituée à la propriété. Elle n'a point les inconvénients de la communauté, parce qu'elle est individuelle, ni ceux de la propriété, parce qu'elle exclut le fermage et l'intérêt des capitaux, autrement dit l'usure, source des rapines et des brigandages propriétaires. Enfin, elle assure le règne de l'égalité.

J'entends, direz-vous; M. Proudhon veut le partage égal des biens. Chacun travaillera pour soi au moyen des terres ou des instruments de travail mis à sa disposition. Ces terres, ces instruments ne seront possédés que viagèrement, et retourneront, après la mort du possesseur, à la masse commune, qui aura soin d'entretenir l'égalité de répartition. En un mot, M. Proudhon veut la loi agraire, l'interdiction du fermage, du loyer, du prêt à intérêt, l'abolition de l'hérédité, et l'attribution à l'État, devenu seul propriétaire, de la disposition de tous les biens. C'est le communisme, moins l'exploitation commune du fonds de production.

Erreur! M. Proudhon en niant la propriété, admet l'hérédité. « La liberté, dit-il, n'est point contraire aux droits « de succession et de testament : elle se contente de veiller « à ce que l'égalité n'en soit point violée. Optez, nous dit- « elle, entre deux héritages, ne cumulez jamais. »

Quant à l'État, au gouvernement, dont l'intervention semble nécessaire pour répartir les instruments de travail et maintenir l'égalité, voici comment M. Proudhon le conçoit. « Quelle forme de gouvernement allons-nous préférer?

« — Et pouvez-vous le demander, répond sans doute quel-
« qu'un de mes plus jeunes lecteurs : Vous êtes républi-
« cain? — Républicain, oui, mais ce mot ne précise rien.
« *Res publica*, c'est la chose publique ; or, quiconque veut
« la chose publique, sous quelque forme de gouvernement,
« peut se dire républicain. Les rois aussi sont républi-
« cains. — Eh bien ! vous êtes démocrate? — Non. —
« Quoi ! vous seriez monarchique? — Non. — Consti-
« tutionnel? — Dieu m'en garde! — Vous êtes donc
« aristocrate? — Point du tout. — Vous voulez un
« gouvernement mixte? — Encore moins. — Qu'êtes-vous
« donc? — JE SUIS ANARCHISTE [1].

« ANARCHIE, absence de maître, de souverain, telle est
« la forme de gouvernement dont nous approchons tous
« les jours, et que l'habitude invétérée de prendre l'homme
« pour règle et sa volonté pour loi, nous fait regarder
« comme le comble du désordre et l'expression du chaos...
« Tout ce qui est matière de législation et de politique est
« objet de science, non d'opinion ; la puissance législative
« n'appartient qu'à la raison, méthodiquement reconnue et
« démontrée... La science du gouvernement appartient de
« droit à l'une des sections de l'Académie des sciences,
« dont le secrétaire perpétuel devient nécessairement pre-
« mier ministre, et puisque tout citoyen peut adresser un
« mémoire à l'Académie, tout citoyen est législateur... Le
« peuple est le gardien de la loi, le peuple est le pouvoir
« exécutif [2]. »

Sous l'empire bienfaisant de l'anarchie, « la liberté

[1] *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 237.
[2] *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 242.

« est essentiellement organisatrice : pour assurer l'égalité « entre les hommes, l'équilibre entre les nations, il faut « que l'agriculture et l'industrie, les centres d'instruction, « de commerce et d'entrepôt, soient distribués selon les « conditions géographiques et climatériques de chaque « pays, l'espèce des produits, le caractère et les talents natu- « rels des habitants, etc.... dans des proportions si justes, « si savantes, si bien combinées, qu'aucun lieu ne présente « jamais ni excès ni défaut de population, de consommation « et de produit. Là commence la science du droit public et « du droit privé, la véritable économie politique. C'est aux « juriconsultes, dégagés désormais du faux principe de la « propriété, de décrire les nouvelles lois et de pacifier le « monde. La science et le génie ne leur manquent pas ; le « point d'appui leur est donné. »

Voilà certes une manière commode de se tirer d'affaire. M. Proudhon rejette sur les jurisconsultes la tâche d'organiser la société nouvelle, et, voyez la flatterie ! il reconnaît de la science et du génie à ces hommes qu'il accuse ailleurs de n'avoir su que collectionner les rubriques propriétaires et réglementer le vol.

Est-il besoin de répondre à de telles aberrations ? Ne suffit-il pas de les exposer, de les dégager des développements accessoires qui les atténuent et les dissimulent, pour en faire ressortir l'extravagance et le néant ? Cette possession, que M. Proudhon préconise, sera-t-elle ou non susceptible d'aliénation ? Si elle est aliénable, elle n'est autre chose que la propriété telle qu'elle existe actuellement. M. Proudhon se flatterait en vain de proscrire le prêt à intérêt et le fermage ; ils se dissimuleraient sous la forme de la vente. Pour les supprimer, il faut absolument

frapper d'inaliénabilité les fonds de terre et les capitaux. Or, cette possession, séparée du droit de disposer, est-elle, je ne dis pas réalisable, mais seulement intelligible? Conçoit-on que la société puisse subsister sous un régime qui parque chacun dans sa cellule, comme l'abeille dans sa ruche, et lui interdit d'en sortir? Où sera la limite de l'inaliénabilité? car, enfin, la société ne peut subsister sans échanges, à moins que chacun ne doive subvenir seul à sa propre consommation, ce qui nous ramène à la sauvagerie. Comment distinguer les capitaux inaliénables des produits échangeables? L'échange étant admis pour ces derniers, l'épargne tolérée, comment conserver l'égalité? comment la concilier surtout avec l'hérédité de la possession? Qui ne voit que cette possession héréditaire n'est autre chose que la propriété mutilée, défigurée, grevée d'une substitution éternelle, enchaînée par l'inaliénabilité, ramenée à un état pire que la barbarie féodale, privée de la liberté, de la mobilité, qui la fécondent et la multiplient?

Quant à l'anarchie, cet objet des vœux de M. Proudhon, cet état vers lequel il s'applaudit de nous voir progresser, auquel il nous pousse de toutes ses forces (car il faut lui rendre cette justice, qu'il pratique ses maximes), ne suffit-il point d'invoquer le sentiment et l'usage constant de l'humanité, l'expérience contemporaine elle-même, pour établir l'impérieuse nécessité d'un pouvoir politique fort et respecté. Oui, sans doute, la meilleure société serait celle où le gouvernement serait inutile, où les passions seraient muettes, et la voix de la raison toujours écoutée. Mais une telle société serait une société d'anges. Or, Pascal l'a dit il y a longtemps:

l'homme n'est ni ange ni bête; et le malheur est que qui veut faire l'ange fait la bête [1].

Du reste, c'est en vain que M. Proudhon se flatte d'être, dans cette question, neuf et original. Sa négation du pouvoir, du gouvernement civil, n'est qu'un plagiat, et le lecteur en a sans doute déjà reconnu l'origine. L'anarchie de M. Proudhon, qu'est-elle sinon la destruction de l'autorité temporelle, la suppression des magistrats civils proclamées par les anabaptistes dès 1525, écrites dans leur profession de foi communiste de Zolicone, réalisées, on sait comment, à Mulhausen et à Munster? Sur ce point, comme sur tant d'autres, l'erreur n'a plus même le mérite de la nouveauté.

Ainsi, possession, égalité absolue, anarchie : telle est la formule que M. Proudhon oppose à celle de la societé actuelle, qui est propriété, proportionnalité, souveraineté : telles sont les bases incompréhensibles et contradictoires sur lesquelles devra reposer, selon lui, l'édifice de l'avenir. Il termine son manifeste anti-propriétaire en prophétisant la fin prochaine de l'antique civilisation. Enfin, il adresse au Dieu d'égalité et de liberté une invocation passionnée, il le supplie d'abréger le temps de notre épreuve, et de hâter le jour où grands et petits, savants et ignorants, riches et pauvres s'uniront dans une fraternité ineffable et relèveront ses autels. Étrange prière dans la bouche de celui qui devait, quelques années plus tard, réduire la notion de la Divinité à une simple hypothèse, proférer les plus effroyables blasphèmes qui soient sortis d'une poitrine humaine, et tourner en dérision la fraternité et la charité!

[1] Pascal, *Pensées*, art. 10, n° 13.

Malheureusement, le caractère religieux et pacifique de cette péroraison n'est pas celui qui domine dans l'ensemble de l'ouvrage dont nous venons de donner l'analyse. Trop souvent les paroles de l'auteur sont empreintes de haine et de colère, distillent le fiel et le sang. « Que m'importe, « à moi prolétaire, s'écrie-t-il, le repos et la sécurité des « riches? Je me soucie de l'ordre public comme du salut « des propriétaires. Je demande à vivre en travaillant, « sinon je mourrai en combattant » (page 84). Et ailleurs : « J'ai prouvé le droit du pauvre, j'ai montré l'usurpation « du riche ; je demande justice, l'exécution de l'arrêt ne « me regarde pas. Si, pour prolonger de quelques années « une jouissance illégitime, on alléguait qu'il ne suffit pas « de démontrer l'égalité, qu'il faut encore l'organiser, qu'il « faut surtout l'établir sans déchirements, je serais en droit « de répondre : Le soin de l'opprimé passe avant les « embarras des ministres ; l'égalité des conditions est une « loi primordiale de laquelle l'économie publique et la juris- « prudence relèvent. Le droit au travail et la participation « égale des biens ne peuvent fléchir devant les anxiétés « du pouvoir... (page 216).

« Pour moi, j'en ai fait le serment, je serai fidèle « à mon œuvre de démolition, je ne cesserai de pour- « suivre la vérité à travers les ruines et les décom- « bres... »

Vraiment, ne dirait-on pas une page arrachée du manifeste des égaux ? M. Proudhon, répondant depuis aux critiques bienveillantes, peut-être trop bienveillantes, de M. Blanqui, a protesté de ses intentions pacifiques, et déclaré qu'il n'avait point voulu descendre des hautes et calmes régions de la science. Si tels étaient ses sentiments,

il faut convenir que ses expressions ont bien mal servi sa pensée.

Le premier Mémoire de M. Proudhon, véritable manifeste de guerre contre la propriété, a été le point de départ de nombreuses publications, dans lesquelles cet écrivain a continué à développer les mêmes doctrines. Dès l'année suivante (1841), il fit paraître un deuxième Mémoire sur la propriété, intitulé : *Lettre à M. Blanqui* et un *Avertissement aux propriétaires*. Dans ce nouveau Mémoire, dont la forme est beaucoup plus modérée, M. Proudhon appelle l'histoire au secours de ses théories. Il s'efforce de prouver que la propriété n'est point une institution fixe et immuable, mais qu'elle a été dans le passé essentiellement variable et mobile. Il passe rapidement en revue la législation romaine, les lois des barbares, les institutions féodales et le droit moderne. Il montre la propriété violée à Lacédémone et à Athènes par les abolitions de dettes, qui furent le prélude des réformes de Lycurgue et de Solon; il rappelle les banqueroutes et les confiscations qui suivirent les guerres civiles de Marius et de Sylla, de César et de Pompée, d'Octave et d'Antoine. Des profondes modifications que le droit de propriété a subies à travers les âges, de ses fréquentes violations, il conclut à la certitude de son extinction définitive.

Revenant à la dialectique, l'écrivain anti-propriétaire attaque avec son âpreté accoutumée les théories de M. Troplong sur la prescription, et en tire de nouveaux arguments contre la propriété. Il s'attache ensuite à établir que les doctrines de M. Pierre Leroux sur l'organisation sociale sont conformes aux siennes. Enfin, il exerce sa

verve mordante contre les systèmes et les partis qui ont le malheur de lui déplaire. Les journaux, en général, et le *National*, en particulier, M. Considérant et les fouriéristes, sont les principaux objets de ses sarcasmes. « Le « *National* n'est, dit-il, qu'un séminaire d'intrigants et de « renégats[1]. Le système de Fourier répugne aux amis de « l'association libre et de l'égalité, par sa tendance à effa- « cer dans l'homme la distinction et le caractère, en sup- « primant la possession, la famille, la patrie, triple expres- « sion de la personnalité humaine... (page 139). Nul ne sait, « ajoute-t-il, tout ce que renferme de bêtise et d'infamie « le système phalanstérien. C'est une thèse que je prétends « soutenir, aussitôt que j'aurai réglé mes comptes avec la « propriété » (page 145). Nous ne pouvons qu'applaudir à ce louable projet. *L'avertissement aux propriétaires*, lettre à M. Considérant, en est un commencement d'exécution. Mais M. Proudhon, après avoir surtout attaqué le disciple de Fourier comme défenseur de la propriété, se détourne et se rejette avec fureur sur lé *National*. Il reproche aux rédacteurs de ce journal des tendances *despotiques et exclusives*. Il les accuse de n'avoir aucun système politique, d'aspirer à la tyrannie, etc... M. Proudhon n'avait alors pas plus de sympathies pour les républicains que pour les propriétaires.

Un des caractères les plus saillants de la manière de M. Proudhon, c'est, il le reconnaît lui-même dans son deuxième Mémoire, « son dogmatisme outrecuidant; cette « présomption effrénée qui ne respecte rien, s'arroge ex- « clusivement le bon sens et le bon droit, et prétend atta-

[1] 2e Mémoire, p. 131.

« cher au pilori quiconque ose soutenir une opinion con-
« traire. » Il en donne des raisons qui sont trop curieuses pour que nous nous abstenions de les reproduire. Les voici :

« Lorsque je prêche l'égalité des fortunes, je n'avance « pas une opinion plus ou moins probable, une utopie « plus ou moins ingénieuse, une idée conçue dans mon « cerveau par un travail de pure imagination : je pose une « vérité absolue sur laquelle toute hésitation est impos- « sible, toute formule de modestie superflue, toute expres- « sion de doute ridicule.... — Qui me l'assure? Ce sont « les procédés logiques et métaphysiques dont je fais « usage, et dont la certitude m'est *à priori* démontrée; « c'est que je possède une méthode d'investigation et de « probation infaillible, et que mes adversaires n'en ont « pas; c'est qu'enfin, pour tout ce qui concerne la pro- « priété et la justice, j'ai trouvé une formule qui rend rai- « son de toutes les variations législatives et donne la « clef de tous les problèmes.... »

Tels sont les novateurs. Ils abondent avec plénitude dans leurs opinions, méconnaissent l'autorité du sens commun de l'humanité, et s'abandonnent au délire de l'orgueil intellectuel.

Ce n'est pas tout ; M. Proudhon nous divulgue un redoutable secret : c'est qu'il est, lui quatrième, conjuré à une révolution immense, terrible aux charlatans, aux despotes, à tous les exploiteurs de pauvres gens et d'âmes crédules, etc. Tout le mal du genre humain vient de la foi à la parole extérieure et de la soumission à l'autorité. Les conjurés prétendent achever la défaite du principe d'autorité, et ramener les hommes au rationalisme le plus radical.

Jusqu'ici, M. Proudhon ne s'est occupé que de nier tous les principes admis comme vrais par l'assentiment des nations, de détruire les bases de la société. Va-t-il enfin édifier, jeter les fondements d'un nouvel ordre social? On pourrait le croire, à en juger par le titre d'un ouvrage que cet écrivain a publié en 1844, et qui porte cette imposante suscription : *De la création de l'ordre dans l'humanité.* Mais la lecture de ce livre ne vous fait éprouver qu'une déception amère. M. Proudhon continue son œuvre de démolition. Il passe successivement en revue la religion, la philosophie, l'histoire, l'économie politique, et partout il porte le même esprit de dénigrement et de négation. Il s'attache à ébranler toutes les croyances, à obscurcir toutes les vérités, à flétrir tous les sentiments. La notion de la Divinité n'est pour lui qu'un des hochets de l'enfance de l'esprit humain, un fantôme, une hallucination de l'intelligence encore faible et rêveuse. Les idées de cause et de substance, ces deux pivots autour desquels gravitent toutes nos perceptions, ces révélations de la nature intime de l'Être, ne sont que de vaines formules qui ne correspondent à aucune réalité; elles n'expriment que des rapports de postériorité ou de concomitance. Les méthodes découvertes par le génie des plus grands philosophes, l'analyse et la synthèse, l'hypothèse, le raisonnement et l'induction, n'ont aucune valeur ; elles sont fausses ou incomplètes. Abordant l'économie politique, M. Proudhon s'attache à détruire et à dénaturer les notions fondamentales sur lesquelles repose cette science, le principe de l'incommensurabilité des valeurs, la loi de l'offre et de la demande, la liberté du travail; il reprend ses arguments contre la propriété, le prêt à intérêt, le loyer et la rente,

mais il ne développe aucun plan d'organisation. Enfin, il porte dans l'histoire ces tendances exagérées à l'abstraction dont Hegel a poussé si loin l'abus, et il transforme le tableau des manifestations de l'activité humaine en une vaine fantasmagorie. Ainsi, cet ouvrage, où l'on s'attendait à rencontrer des idées positives, des principes féconds, ne présente que le triste spectacle du scepticisme, de la confusion, du chaos. Dans le titre qu'il lui a donné, l'auteur ne s'est trompé que d'un mot. Il l'a intitulé : *De la création de l'ordre dans l'humanité.* — C'est du désordre qu'il aurait dû dire.

II.

Système des Contradictions économiques. — Œuvre capitale de M. Proudhon. — Il met en lutte l'économie politique et le socialisme. — Il réfute tous les systèmes socialistes et les ramène au communisme. — Il flétrit ce dernier. — Il continue ses attaques contre la propriété. — Méthode de M. Proudhon. — Ses vices. — M. Proudhon n'est, au fond, qu'un communiste.

Ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur les spéculations purement philosophiques de M. Proudhon. J'ai hâte d'arriver à son œuvre capitale, à celle dans laquelle il a traité avec le plus de développement les questions théoriques et pratiques qui s'agitent entre l'économie politique et le socialisme. Je veux parler du *Système des Contradictions économiques* ou *Philosophie de la misère*, publié en 1846. C'est ici que le sujet devient palpitant d'intérêt et que M. Proudhon va nous faire marcher de surprise en surprise.

En effet, si dans cet ouvrage il poursuit la guerre qu'il a déclarée à la propriété, il attaque plus violemment encore le socialisme en général, les théories de l'organisation du travail et du droit au travail, le communisme, les fouriéristes, les partisans de l'association, les républicains et les démocrates. Enfin, après avoir réfuté et raillé toutes les opinions, flétri et bafoué tous les partis politiques, il tourne sa fureur contre Dieu lui-même, le met en question, le prend à partie, et le poursuit d'invectives forcenées.

M. Proudhon commence par établir l'éternel antagonisme du fait et du droit, de l'économie politique et du socialisme. « Deux puissances, dit-il, se disputent le gouver-« nement du monde, et s'anathématisent avec la ferveur « de deux cultes hostiles : l'économie politique ou la tra-« dition, et le socialisme ou l'utopie [1].

« La société se trouve donc, dès son origine, divisée « en deux grands partis, l'un traditionnel, essentiellement « hiérarchique, et qui s'appelle tour à tour royauté ou « démocratie, philosophie ou religion, en un mot pro-« priété. L'autre qui, ressuscitant à chaque crise de la « civilisation, se proclame avant tout anarchique et « athée, réfractaire à toute autorité divine et humaine. « C'est le socialisme. »

L'économie politique, continue M. Proudhon, simple collection de faits, a le tort d'affirmer la légitimité, la perpétuité de ces faits. Elle se borne à sanctionner ce qui est, tandis que l'objet de la véritable science sociale consiste à reconnaître ce qui sera, à constater la marche pro-

[1] Tome I, p. 5.

gressive de l'humanité. L'économie politique n'est donc pas la science; mais elle en renferme les éléments; car, toute science repose sur des faits, sur des données expérimentales. Or, l'économie politique a recueilli ces données; elles sont entre ses mains comme les matériaux préparés d'un édifice, qui attendent que la pensée de l'architecte vienne les réunir en un ensemble harmonieux.

Le socialisme n'a jusqu'à présent de valeur que comme critique de l'économie politique, comme négation. Dès qu'il sort de ce rôle critique, et qu'il prétend édifier, il tombe dans le ridicule et l'absurde, il méconnaît les faits pour se lancer dans le domaine du fantastique et de l'impossible. « Aussi, le socialisme a été jugé depuis longtemps « par Platon et Morus en un seul mot : utopie, non lieu, « chimère. »

Dans tout le cours de son livre, M. Proudhon continue ce parallèle entre l'économie politique et l'utopie. Il les met en lutte et les contrôle l'une par l'autre. Le socialisme ne résiste pas à cette épreuve; il est écrasé, anéanti.

M. Proudhon pose d'abord en principe, que tout le socialisme vient fatalement se résoudre dans l'utopie communiste. Cette idée se reproduit fréquemment dans son livre, tant est grande la puissance de la vérité!

Or, M. Proudhon résume son opinion sur l'ensemble du socialisme dans un mot : « Le socialisme est une logoma- « chie. » Ailleurs, il écrit à son ami, M. Villegardelle, communiste : « Quant aux faits et gestes du socialisme, je « renonce à vous en entretenir, la tâche serait au-dessus « de ma patience, et ce serait dévoiler trop de misères, « trop de turpitudes. Comme homme de réalisation et de « progrès, je répudie de toutes mes forces le socialisme

« vide d'idées, impuissant, immoral, propre seulement à « faire des dupes et des escrocs. N'est-ce pas ainsi qu'il « se montre depuis vingt ans, annonçant la science et ne « résolvant aucune difficulté; promettant au monde le « bonheur et la richesse, et lui-même ne subsistant que « d'aumônes et dévorant, sans rien produire, d'immenses « capitaux.

« Pour moi, je le déclare, en présence de cette propa- « gande souterraine qui, au lieu de chercher le grand jour « et de défier la critique, se cache dans l'obscurité des « ruelles ; en présence de ce sensualisme éhonté, de cette « littérature fangeuse, de cette mendicité sans frein, de « cette hébétude d'esprit et de cœur qui commence à ga- « gner une partie des travailleurs, je suis pur des infamies « socialistes[1]... »

Voilà le jugement que M. Proudhon porte sur le socialisme en général, dont il s'efforce en vain de séparer sa cause. Il ne s'en tient pas là; il s'attache à renverser les principes sur lesquels le socialisme édifie ses théories; enfin, il combat successivement ses représentants les plus fameux. Suivons-le dans cette voie.

La donnée fondamentale du socialisme est cette proposition empruntée à Rousseau : L'homme est né bon, mais la société le déprave. M. Louis Blanc n'a fait que traduire cette phrase en d'autres termes, lorsqu'il s'écrie : On accuse de presque tous nos maux la nature humaine; il faudrait en accuser le vice des institutions sociales : « L'im- « mense majorité du socialisme (c'est M. Proudhon qui « parle), Saint-Simon, Owen, Fourier et leurs disciples,

[1] Tome II, p. 396.

« les communistes, les démocrates, les progressistes de « toute espèce ont solennellement répudié le mythe chré- « tien de la chute, pour y substituer le système de l'aberra- « tion de la société.

« De là, on a déduit que la contrainte est immorale, « que nos passions sont saintes; que la jouissance est « sainte, et doit être recherchée comme la vertu même, « parce que Dieu, qui nous la fait désirer, est saint[1]. »

M. Proudhon fait remarquer que cette idée n'est que le renversement de l'hypothèse antique. Les anciens accusaient l'homme individuel, Rousseau accuse l'homme collectif. Notre auteur repousse et flétrit cette doctrine, qui tend à affranchir l'homme de toute responsabilité, à éteindre en lui tout sens moral. Il reconnaît, avec la tradition unanime de l'humanité, la culpabilité native, l'inclination au mal de notre espèce. Tel est, dit-il, le sens du dogme de la chute, de la prévarication originelle. Mais l'homme est raisonnable, libre, susceptible d'éducation et de perfectionnement. Il peut vaincre l'animalité qui l'obsède, la légion infernale toujours prête à le dévorer. Telle est sa tâche, son travail constant, travail difficile et douloureux. La destinée sociale, le mot de l'énigme humaine se trouve donc dans ce mot : éducation, progrès. Cette éducation sera de toute notre vie et de toute la vie de l'humanité. Les contradictions de l'économie politique peuvent être résolues; la contradiction intime de notre être ne le sera jamais.

« Chose monstrueuse! s'écrie M. Proudhon, l'homme « qui vit dans la misère, dont l'âme, par conséquent, sem-

[1] Tome I, p. 370 et 371.

« ble plus voisine de la charité et de l'honneur, cet homme « partage la corruption de son maître; comme lui, il donne « tout à l'orgueil et à la luxure, et si parfois il se récrie « contre l'inégalité dont il souffre, c'est moins encore par « zèle de justice que par rivalité de concupiscence. Le « plus grand obstacle que l'égalité ait à vaincre n'est point « dans l'orgueil aristocratique du riche : il est dans l'é- « goïsme indisciplinable du pauvre. Et vous comptez sur « sa bonté native, pour réformer tout à la fois et la spon- « tanéité et la préméditation de sa malice ! »

Ainsi, aux socialistes qui disent : le mal est dans la société, M. Proudhon répond avec M. Guizot : le mal est en nous !

Il ne s'arrête pas là. Presque toutes les sectes réformatrices, et le communisme proprement dit à leur tête, prennent pour point de départ la substitution du dévouement à l'intérêt personnel comme mobile de l'activité productive, comme base de l'organisation sociale. D'un autre coté, elles aspirent à remplacer l'activité, l'initiative individuelle par l'action collective de la société, à faire de l'État le distributeur du capital et du crédit, le régulateur suprême de l'industrie. C'est à ces idées que se rattachent les théories de l'organisation du travail, du droit au travail, de l'organisation du crédit par l'État, etc... Or, M. Proudhon réduit à néant ces prétendus principes régénérateurs.

« Quelques socialistes très malheureusement inspirés « par des abstractions évangéliques, dit-il, ont cru tran- « cher la difficulté par ces belles maximes : L'inégalité des « capacités est la preuve de l'égalité des devoirs; vous avez « reçu davantage de la nature, donnez davantage à vos

« frères ; et autres phrases sonores et touchantes qui ne
« manquent jamais leur effet sur les intelligences vides,
« mais qui n'en sont pas moins tout ce qu'il est possible
« d'imaginer de plus innocent. La formule pratique que
« l'on déduit de ces merveilleux adages, c'est que chaque
« travailleur doit tout son temps à la société, et que la
« société doit lui rendre en échange tout ce qui est néces-
« saire à la satisfaction de ses besoins, dans la mesure des
« ressources dont elle dispose.

« Que mes amis communistes me le pardonnent ! Je se-
« rais moins âpre à leurs idées si je n'étais invinciblement
« convaincu, dans ma raison et dans mon cœur, que la
« communauté, le républicanisme et toutes les utopies
« sociales, politiques et religieuses, qui dédaignent les faits
« et la critique, sont le plus grand obstacle qu'ait présen-
« tement à vaincre le progrès... Comment des écrivains
« à qui la langue économique est familière, oublient-ils
« que supériorité de talents est synonyme de supériorité
« de besoins, que bien loin d'attendre des personnalités
« vigoureuses quelque choses de plus que du vulgaire, la
« société doit constamment veiller à ce qu'elles ne reçoi-
« vent plus qu'elles ne rendent ?...

« Supposer que le travailleur de haute capacité pourra
« se contenter, en faveur des petits, de moitié de son sa-
« laire, fournir gratuitement ses services, et produire,
« comme dit le peuple, pour le roi de Prusse, c'est-à-dire
« pour cette abstraction qui se nomme la société, le sou-
« verain, ou mes frères, c'est fonder la société sur un sen-
« timent, je ne dis pas inaccessible à l'homme, mais qui,
« érigé systématiquement en principe, n'est qu'une fausse
« vertu, une hypocrisie dangereuse. La charité nous est

« commandée comme réparation des infirmités qui affligent « par accident nos semblables, et je conçois que sous ce « point de vue la charité puisse être organisée... mais la « charité, prise pour instrument d'égalité et loi d'équilibre, « serait la dissolution de la société...

« Pourquoi donc faire intervenir sans cesse dans des « questions d'économie, la fraternité, la charité, le dé- « vouement et Dieu? Ne serait-ce point que les uto- « pistes trouvent plus aisé de discourir sur ces grands mots « que d'étudier sérieusement les manifestations sociales?

« Fraternité! frères tant qu'il vous plaira, pourvu que « je sois le grand frère et vous le petit, pourvu que « la société notre mère commune, honore ma primo- « géniture et mes services en doublant ma portion. — « Vous pourvoirez à mes besoins, dites-vous, dans la « mesure de vos ressources. J'entends au contraire que « ce soit dans la mesure de mon travail; sinon je cesse de « travailler.

« Charité! Je nie la charité, c'est du mysticisme. Vai- « nement vous me parlez de fraternité et d'amour, je reste « convaincu que vous ne m'aimez guère, et je sens très « bien que je ne vous aime pas. Votre amitié n'est que « feinte, et si vous m'aimez, c'est par intérêt. Je demande « tout ce qui me revient, rien que ce qui me revient; pour- « quoi me le refusez-vous?

« Dévouement! Je nie le dévouement, c'est du mysti- « cisme. Parlez-moi de *doit* et d'*avoir*, seul critérium à « mes yeux du juste et de l'injuste, du bien et du mal dans « la société. *A chacun suivant ses œuvres d'abord*; et si « à l'occasion je suis entraîné à vous secourir, je le ferai « de bonne grâce; mais je ne veux pas être contraint. Me

« contraindre au dévouement, c'est m'assassiner [1]. »

Mais quoi, disent les socialistes à M. Proudhon, vous voulez donc la concurrence et tous ses excès? Ne peut-on pas substituer à la concurrence dévorante et homicide une autre concurrence utile, louable, morale, noble et généreuse, en un mot l'émulation? Et pourquoi cette émulation n'aurait-elle pas pour objet l'avantage de tous, l'utilité générale, la fraternité, l'amour?

« Non, répond M. Proudhon, l'émulation n'est pas autre « chose que la concurrence même... L'objet de la concur« rence industrielle est nécessairement le profit... La so« ciété elle-même ne travaille qu'en vue de la richesse; le « bien-être, le bonheur est son objet unique... Comment « substituer à l'objet immédiat de l'émulation qui, dans « l'industrie, est le bien-être personnel, ce motif éloigné « et presque métaphysique qu'on appelle le bien-être gé« néral... [2].

« Oui, il faut le dire en dépit du quiétisme moderne : la « vie de l'homme est une guerre permanente, guerre avec « le besoin, guerre avec la nature, guerre avec ses sembla« bles, par conséquent guerre avec lui-même. La théorie « d'une égalité pacifique fondée sur la fraternité et le dé« vouement, n'est qu'une contrefaçon de la doctrine catho« lique du renoncement aux biens et aux plaisirs de ce « monde, le principe de la gueuserie, le panégyrique de la « misère. L'homme peut aimer son semblable jusqu'à « mourir; il ne l'aime pas jusqu'à travailler pour lui [3]. »

[1] Tome I, p. 245-248.

[2] Tome I, p. 186-188.

[3] Tome I, p. 198.

Ainsi, bonté native de l'homme, perversion de la société, doctrine du dévouement, direction suprême de l'industrie par l'État, en un mot toutes les bases du socialisme, M. Proudhon les renverse avec une logique impitoyable. Cela ne lui suffit pas. Il attaque corps à corps chaque secte, chaque utopie, il la terrasse, il l'accable.

C'est sur M. Louis Blanc et son *Organisation du Travail* que tombe d'abord sa colère.

M. Proudhon reproche à M. Louis Blanc de poursuivre l'abolition de la concurrence, et de méconnaître la possibilité de combiner la concurrence et l'association. M. Louis Blanc, dit-il, est aussi peu avancé sur la logique que sur l'économie politique, et il raisonne de l'une et de l'autre comme un aveugle des couleurs. « Par le mélange per- « pétuel qu'il fait dans son livre des principes les plus « contraires, l'autorité et le droit, la propriété et le com- « munisme, l'aristocratie et l'égalité, le travail et le capi- « tal, la récompense et le dévouement, la liberté et la dic- « tature, le libre examen et la foi religieuse, M. Blanc « est un véritable hermaphrodite, un publiciste au double « sexe[1]. »

« Son système se résume en trois points :

« 1° Créer au pouvoir une grande force d'initiative, « c'est-à-dire, en langage français, rendre l'arbitraire « tout-puissant pour réaliser une utopie;

« 2° Créer et commanditer aux frais de l'État des ate- « liers publics ;

« 3° Éteindre l'industrie privée par la concurrence de « l'industrie nationale. Et c'est tout[2]. »

[1] Tome I, p. 226.

[2] Tome I, p. 228.

M. Proudhon prouve le néant de ces combinaisons, l'impuissance, dans l'industrie, des pouvoirs délégués, la nécessité du mobile de l'intérêt individuel.

« M. Louis Blanc, dit-il, débute par un coup d'État, ou « plutôt, suivant son expression originale, par une appli- « cation de la force d'initiative qu'il crée au pouvoir, et il « frappe une contribution extraordinaire sur les riches, « afin de commanditer le prolétariat. La logique de « M. Blanc est toute simple : c'est celle de la république ; « le pouvoir peut ce que le peuple veut, et ce que le peu- « ple veut est vrai. Singulière façon de réformer la so- « ciété, que de comprimer ses tendances les plus sponta- « nées, de nier ses manifestations les plus authentiques, « et au lieu de généraliser le bien-être par le développe- « ment régulier des traditions, de déplacer le travail et le « revenu ! Mais, en vérité, à quoi bon ces déguisements ; « pourquoi tant de détours? N'était-il pas plus simple « d'adopter tout de suite la loi agraire? Le pouvoir, en « vertu de sa force d'initiative, ne pouvait-il d'emblée « déclarer que tous les capitaux et instruments de travail « étaient propriétés de l'État, sauf l'indemnité à accorder « aux détenteurs par forme de transition? Au moyen de « cette mesure péremptoire, mais loyale et sincère, le « champ économique était déblayé ; il n'en eût pas coûté « davantage à l'utopie, et M. Blanc pouvait alors sans « nul empêchement procéder à l'aise à l'organisation de « la société.

« Mais que dis-je, organiser ! Toute l'œuvre organique « de M. Louis Blanc consiste dans ce grand acte d'expro- « priation ou de substitution, comme on voudra : l'indu- « strie une fois déplacée ou républicanisée, le grand mo-

« nopole constitué, M. Blanc ne doute point que la « production n'aille à son souhait ; il ne comprend pas « qu'on élève, contre ce qu'il appelle son système, une « seule difficulté. Et, de fait, qu'objecter à une conception « aussi radicalement nulle, aussi insaisissable que celle de « M. Blanc[1] ? «

Ailleurs, M. Proudhon reproche à l'auteur de l'*Organisation du Travail* d'abolir l'hérédité, et de rendre par là inévitable la destruction de la famille[2]. Et à ce sujet il écrit d'admirables pages sur la relation qui existe entre l'hérédité et la famille, sur la nécessité de ces deux institutions. M. Proudhon est en effet un écrivain supérieur quand il est porté par le flot de la vérité. Pourquoi faut-il qu'il s'abandonne si souvent au sophisme et au paradoxe !

Enfin, après avoir cité le passage où M. Louis Blanc présage l'adoption de la vie en commun dans la société nouvelle, notre auteur s'écrie : « M. Blanc est-il commu- « niste, oui ou non ? qu'il se prononce une fois, au lieu de « tenir le large ; et si le communisme ne le rend pas plus « intelligible, du moins on saura ce qu'il veut[3]. »

En vérité, M. Proudhon est bien bon d'en douter ! Quoi ! M. Louis Blanc fait absorber par l'État terres et capitaux, abolit l'hérédité, établit l'égalité des salaires, adopte le dévouement comme principe de l'activité industrielle, fait réglementer par l'État la production et l'échange, préconise la vie en commun, et on lui demande s'il est communiste ! Certes, M. Proudhon montre ou bien peu de perspicacité, ou bien de l'indulgence.

[1] Tome I, p. 230.
[2] Tome II, p. 256.
[3] Tome I, p. 232.

Après avoir condamné les doctrines de M. Louis Blanc, M. Proudhon juge le parti auquel appartient cet écrivain : « Je rends justice, dit-il, aux intentions généreuses de « M. Blanc ; j'aime et je lis ses ouvrages, et je lui rends « surtout grâces du service qu'il a rendu en mettant à « découvert, dans l'*Histoire de Dix Ans*, l'incurable in- « digence de son parti.... Je ne veux ni de l'encensoir de « Robespierre, ni de la baguette de Marat ; et plutôt que « de subir votre démocratie androgyne, j'appuie le *statu* « *quo*. Depuis seize ans, votre parti résiste au progrès et « arrête l'opinion : depuis seize ans, il montre son origine « despotique en faisant queue au pouvoir à l'extrémité du « centre gauche ; il est temps qu'il abdique ou qu'il se mé- « tamorphose. Implacables théoriciens de l'autorité, que « proposez-vous donc que le gouvernement auquel vous « faites la guerre ne puisse réaliser d'une façon plus sup- « portable que vous[1] ? »

Les antipathies de M. Proudhon sont persistantes. Il est tout aussi hostile aux républicains en 1846 qu'en 1841. Il ne s'est pas davantage réconcilié avec les journaux. Il appelle la presse en général la vieille haquenée de toutes les médiocrités présomptueuses ; elle ne vit le plus souvent que des compositions gratuites de quelques jeunes gens aussi dépourvus de talent que de science acquise. Qui pourrait, s'écrie-t-il, se flatter de jamais rien faire au gré de la presse[2] ?

Voilà donc l'organisation du travail et la république exécutées. L'auteur poursuit sa croisade, et pulvérise le

[1] Tome I, p. 228.
[2] Tome I, p. 330.

droit au travail, la distribution du crédit par l'État, l'impôt progressif et l'association.

M. Proudhon ne nie pas absolument que le travail et le salaire ne doivent être garantis ; mais il subordonne cette garantie à la destruction de la propriété, et à la découverte de la mesure précise de la valeur, cette quadrature du cercle de l'économie politique, dont il a vainement tenté la solution. Quant au droit au travail tel que l'entendent les ultra-démocrates, M. Proudhon le déclare funeste et absurde. « Je soutiens, dit-il, que la garantie du salaire « est impossible sans la connaissance exacte de la valeur, « et que cette valeur ne peut être découverte que par la « concurrence, nullement par des institutions communistes « ou par un décret du peuple. Car il y a quelque chose de « plus puissant ici que la volonté du législateur et des ci- « toyens ; c'est l'impossibilité pour l'homme de remplir « son devoir dès qu'il se trouve déchargé de toute respon- « sabilité envers lui-même. Or, la responsabilité envers « soi, en matière de travail, implique nécessairement, « vis-à-vis des autres, concurrence. Ordonnez qu'à partir « du 1er janvier 1847 le travail et le salaire seront garan- « tis à tout le monde : aussitôt un immense relâche va « succéder à la tension ardente de l'industrie ; la valeur « réelle tombera rapidement au-dessous de la valeur no- « minale ; la monnaie métallique, malgré son effigie et son « timbre, éprouvera le sort des assignats ; le commerçant « demandera plus pour livrer moins ; et nous nous retrou- « verons un cercle plus bas dans l'enfer de misère dont la « concurrence n'est encore que le troisième tour[1]. »

[1] Tome I, p. 189.

Comme la mesure absolue, la fixation de la valeur est encore, malgré les efforts de M. Proudhon, et sera toujours le *desideratum* de la science; comme l'impossibilité de la découvrir est aussi rigoureusement prouvée en économie politique, que l'est en géométrie celle de trouver la commune mesure de la circonférence et du diamètre du cercle, il est certain que les conditions auxquelles M. Proudhon subordonne l'admission du droit au travail ne se réaliseront jamais, et nous tenons son jugement sur ce droit pour définitif et sans appel.

L'auteur du *Système des Contradictions économiques* ne condamne pas moins formellement ceux qui prétendent faire de l'État le banquier des pauvres, le commanditaire des ouvriers. Il affirme et il prouve que l'État ne dispose par lui-même d'aucune valeur sur laquelle puisse reposer le crédit. L'État ne possède rien que ce qu'il reçoit de la société, de la collection des individus qui la composent. Stérile et improductif de sa nature, il ne vit que des ressources prélevées sur la production de chacun de ses membres. Donc, par la force des choses, l'État ne peut que recevoir le crédit; il ne saurait le donner.

Quelles effroyables conséquences ne produirait pas, d'ailleurs, l'attribution à l'État du monopole du crédit! « La situation, loin de s'améliorer, empirerait, et la société « marcherait à une prompte dissolution, puisque le mo- « nopole du crédit entre les mains de l'État aurait pour « effet inévitable d'annihiler partout le capital privé, en « lui déniant son droit le plus légitime, celui de porter in- « térêt. Si l'État est déclaré commanditaire, escompteur « unique du commerce, de l'industrie, de l'agriculture, il « se substitue à ces milliers de capitalistes et de rentiers

« vivant sur leurs capitaux, et forcés, dès lors, au lieu de « manger le revenu, d'entamer le principal. Bien plus, en « rendant les capitaux inutiles, il arrête leur formation : « ce qui est rétrograder par delà la deuxième époque de « l'évolution économique. On peut hardiment défier un « gouvernement, une législature, une nation, d'entre- « prendre rien de pareil : de ce côté, la société est arrêtée « par un mur de métal qu'aucune puissance ne saurait « renverser.

« Ce que je dis là est décisif et renverse toutes les espé- « rances des socialistes mitigés, qui, sans aller jusqu'au « communisme, voudraient, par un arbitraire perpétuel, « créer, au profit des classes pauvres, tantôt des subven- « tions, c'est-à-dire une participation de fait au bien-être « des riches; tantôt des ateliers nationaux et par consé- « quent privilégiés, c'est-à-dire la ruine de l'industrie « libre ; tantôt une organisation du crédit par l'État, c'est- « à-dire la suppression du capital privé, la stérilité de l'é- « pargne[1]. »

La réponse est écrasante, invincible. Vraiment, quand la haine contre la propriété ne lui trouble pas la tête, M. Proudhon est un bien habile économiste !

Ainsi chassée de position en position, quel refuge trouvera la république démocratique et sociale ? Sera-ce l'impôt progressif et somptuaire ? M. Proudhon est implacable ; il la poursuit jusque dans ce dernier retranchement.

« La conséquence de l'impôt progressif, dit-il, sera que « les grands capitaux seront dépréciés, et la médiocrité « mise à l'ordre du jour. Les propriétaires réaliseront à la

[1] Tome II, p. 124.

« hâte, parce qu'il vaudra mieux pour eux manger leur « propriété que d'en retirer une rente insuffisante. Les ca- « pitalistes rappelleront leurs fonds, ou ne les commet- « tront qu'à des taux usuraires; toute grande exploita- « tion sera interdite, toute fortune apparente poursuivie, « tout capital dépassant le chiffre du nécessaire proscrit. « La richesse refoulée se recueillera sur elle-même et ne « sortira plus qu'en contrebande; et le travail, comme un « homme attaché à un cadavre, embrassera la misère dans « un accouplement sans fin.

« Après avoir prouvé la contradiction et le mensonge de « l'impôt progressif, faut-il que j'en prouve encore l'ini- « quité?...

« L'impôt progressif arrête la formation des capitaux; « de plus il s'oppose à leur circulation... Après avoir « froissé tous les intérêts, et jeté la perturbation sur le « marché par ses catégories, l'impôt progressif arrête le « développement de la richesse, et réduit la valeur vénale « au-dessous de la valeur réelle. Il rapetisse, il pétrifie la « société. Quelle tyrannie! Quelle dérision!

« L'impôt progressif se résout donc, quoi qu'on fasse, « en un déni de justice, une défense de produire, une con- « fiscation. C'est l'arbitraire sans limite et sans frein, « donné au pouvoir sur tout ce qui, par le travail, par l'é- « pargne, par le perfectionnement des moyens, contribue à « la richesse publique [1]. »

Quant à l'impôt somptuaire, M. Proudhon en démontre la stérilité, l'impuissance, la tendance rétrograde. « Vous « voulez, dit-il, frapper les objets de luxe, vous prenez la

[1] Tome I, p. 310 et 311.

« civilisation à rebours. Je soutiens, moi, que les objets « de luxe doivent être francs. Quels sont, en langage « économique les objets de luxe? Ceux dont la proportion « dans la richesse totale est la plus faible; ceux qui vien- « nent les derniers dans la série industrielle, dont la créa- « tion suppose la préexistence de tous les autres. A ce point « de vue, tous les produits du travail humain ont été, et « tour à tour ont cessé d'être des objets de luxe, puisque « par le luxe nous n'entendons autre chose qu'un rapport « de postériorité soit chronologique, soit commercial, dans « les éléments de la richesse. Luxe, en un mot, est syno- « nyme de progrès; c'est, à chaque instant de la vie sociale, « l'expression du maximum de bien-être réalisé par le tra- « vail, et auquel il est du droit comme de la destinée de « tous de parvenir [1].

« ... Mais avez-vous réfléchi que taxer les objets de « luxe, c'est interdire les arts de luxe? Savez-vous même « si une plus grande cherté des objets de luxe ne serait pas « un obstacle au meilleur marché des choses nécessaires, « et si, croyant favoriser la classe la plus nombreuse, vous « ne rendriez pas pire la condition générale? La belle « spéculation, en vérité! On rendra 20 francs au travail- « leur sur le vin et le sucre, et on lui en prendra 40 sur ses « plaisirs; il gagnera 75 centimes sur le cuir de ses bottes, « et pour mener sa famille quatre fois l'an à la compagne, « il payera 6 francs de plus pour les voitures [2]!... »

Ainsi, M. Proudhon a renversé l'une après l'autre toutes les idoles encensées par les socialistes et les ultra-démo-

[1] Tome I, p. 319.
[2] Tome I, p. 321.

crates. Mais ce n'est point assez. Il faut frapper le socialisme dans sa plus haute expression, dans l'utopie qui résume toutes les autres, en un mot, dans le communisme. M. Proudhon recueille donc ses forces, et, par un chapitre foudroyant, il réduit à néant la doctrine de la communauté.

La réfutation de la communauté est écrite sous la forme d'une lettre adressée à M. Villegardelle, écrivain communiste, et auteur d'une histoire des idées sociales, que nous avons eu quelquefois l'occasion de citer. « Le public, « avait dit M. Villegardelle, rattache toutes les branches « du socialisme à l'antique tronc de la communauté. » M. Proudhon reconnaît que le public a parfaitement raison. En attaquant la communauté, il frappe donc tout le socialisme.

M. Proudhon prouve d'abord, par l'étude approfondie des tendances naturelles de l'homme et des faits extérieurs qui les révèlent, que le sentiment de la personnalité est profondément enraciné dans le cœur humain. La qualité que nous admirons dans les intelligences supérieures, celle que nous cherchons à développer chez les jeunes gens soumis à l'éducation commune dans nos lycées, c'est la spontanéité, l'originalité des idées et de l'expression. A mesure que l'homme avance dans la vie, ce sentiment de la personnalité s'accroît en lui, et le pousse à s'individualiser, à revêtir un caractère plus tranché; en même temps que ses relations avec la société s'étendent, se multiplient, il éprouve, par un mouvement inverse, le besoin de se recueillir plus profondément en lui-même, de devenir plus libre, plus indépendant. Ainsi, tandis que, pendant la période de son éducation, il avait pu se soumettre à une

sorte de communisme mitigé, devenu adulte, il produit, échange et consomme d'une manière exclusivement privative. L'ambition du jeune homme n'est-elle pas de se créer un établissement, un chez soi, une famille? « Par l'effet « d'un instinct irrésistible ou d'un préjugé fascinateur qui « remonte aux temps les plus reculés de l'histoire, tout « ouvrier aspire à entreprendre, tout compagnon veut « passer maître, tout journalier rêve de mener train, « comme autrefois tout roturier de devenir noble.

« ... Quant aux femmes, c'est une vérité vulgaire « qu'elles n'aspirent à se marier que pour devenir souve- « raines d'un petit état qu'elles appellent leur ménage. » Personne n'ignore le désavantage du morcellement, les charges du ménage, l'imperfection de la petite industrie, les dangers de l'isolement, l'économie et les avantages de la vie en commun. La personnalité est plus forte que toutes les considérations. Elle préfère la vie de ménage si chère, si onéreuse, les risques de l'isolement à la sujétion de la communauté. Si tout est rendu commun, travail, ménage, recette et dépense, la vie devient insipide, fatigante, odieuse. Ainsi, l'homme est de sa nature essentiellement anti-communiste[1].

La communauté, poursuit M. Proudhon, ne saurait se comprendre sans l'anéantissement de la liberté individuelle; aussi, voit-on tous les systèmes communistes s'efforcer d'étouffer la pensée, proscrire la liberté de la presse, immobiliser la science. « Le communisme, pour subsister, « supprime tant de mots, tant d'idées, tant de faits, que « les sujets formés par ses soins n'auront plus le besoin de

[1] Tome II, p. 334 et suiv.

« parler, de penser, ni d'agir : ce seront des huîtres atta-
« chées côte à côte, sans activité ni sentiment, sur le ro-
« cher... *de la fraternité*. Quelle philosophie intelligente
« et progressive que le communisme[1] ! »

Or, tout système qui attaque la liberté individuelle est condamné à périr sous l'effort d'une réaction inévitable. Le communisme porte donc en lui-même un germe de mort.

De plus, il revient fatalement à la propriété ; car le travail étant nécessairement divisé, il faut une loi de répartition des produits ; chacun devient donc propriétaire de la part qui lui est attribuée ; et, par cela seul, la distinction du tien et du mien reparaît. Le communisme est donc impossible et contradictoire. Il ne peut jamais être complet. Le vrai communiste est un être de raison.

Enfin, le communisme abolit inévitablement la famille, il entraîne, comme conséquence forcée, la communauté des femmes, la destruction de l'unité conjugale. De quel droit prétendrait-on limiter le principe, l'appliquer aux choses, non aux personnes, et dire : *omnia communia, non omnes communes* ? Après avoir développé cette thèse avec une force de raisonnement invincible, M. Proudhon ne peut contenir son indignation :

« La communauté des femme ! s'écrie-t-il, c'est l'orga-
« nisation de la peste. LOIN DE MOI, COMMUNISTES ! VOTRE
« PRÉSENCE M'EST UNE PUANTEUR, ET VOTRE VUE ME DÉ-
« GOUTE.

« Passons vite sur les constitutions des saint-simoniens,
« fouriéristes et autres prostitués, se faisant forts d'accor-

[1] Tome II, p. 361.

« der l'amour libre avec la pudeur, la délicatesse, la spiri-
« tualité la plus pure. Triste illusion d'un socialisme
« abject, dernier rêve de la crapule en délire!...

« Ou point de communauté, ou point de famille, par-
« tant point d'amour[1]. »

Est-il un honnête homme qui ne s'associe à ces énergiques paroles par lesquelles M. Proudhon flétrit les infâmes conséquences du principe communiste, les turpitudes du socialisme !

Qui pourrait également retenir un sourire, en lisant les railleries qu'il adresse à l'auteur du *Voyage en Icarie,* s'écriant :

Mon principe, c'est la fraternité;
Ma théorie, c'est la fraternité;
Mon système, c'est la fraternité;
Ma science, c'est la fraternité?

Et ce n'est pas sur M. Cabet seul que tombent ces mordantes critiques, c'est sur le socialisme tout entier.

« A ce mot de fraternité! qui contient tant de choses,
« dit M. Proudhon, substituez avec Platon la république,
« qui ne dit pas moins; ou bien avec Fourier, l'attraction,
« qui dit encore plus; ou bien avec M. Michelet, l'amour
« et l'instinct, qui comprennent tout; ou bien avec d'au-
« tres, la solidarité, qui rallie tout; ou bien, enfin, avec
« M. Louis Blanc, la grande force d'initiative de l'État,
« synonyme de la toute-puissance de Dieu : et vous verrez
« que toutes ces expressions sont parfaitement équiva-
« lentes; de sorte que M. Cabet, répondant du haut de
« son *Populaire* à la question qui lui était posée : Ma

[1] Tome II, p. 354 et suiv.

« science, c'est la fraternité, a parlé pour tout le socia-
« lisme.

« Toutes les utopies socialistes, sans exception, se « réduisent, en effet, à l'exposé si court, si catégorique « et si explicite de M. Cabet : Ma science, c'est la frater- « nité. Quiconque oserait y ajouter un seul mot de com- « mentaire, tomberait aussitôt dans l'apostasie et l'hé- « résie[1]. »

M. Proudhon demande ensuite aux socialistes pourquoi ils ne se mettent pas à réaliser leurs théories ; « car, dit-il, « qui empêche les socialistes de s'associer entre eux, si la « fraternité suffit? Est-il besoin pour cela d'une permis- « sion du ministre ou d'une loi des Chambres? Un si tou- « chant spectacle édifierait le monde, et ne compromettrait « que l'utopie[2]. »

Enfin, M. Proudhon n'apprécie pas avec moins de rigueur la moralité des socialistes que leurs opinions. Écoutons-le sur ce point :

« Si j'interroge les divers entrepreneurs de réformes « sur les moyens dont ils se proposent de faire usage pour « la réalisation de leurs utopies, tous vont me répondre « dans une synthèse unanime : Pour régénérer la société « et organiser le travail, il faut remettre aux hommes qui « possèdent la science de cette organisation la fortune et « l'autorité publiques. Sur ce dogme essentiel tout le « monde est d'accord : il y a universalité d'opinions[3].
« ..... Inégalité dans le partage des biens, inégalité dans « le partage des amours ; voilà ce que veulent ces réforma-

[1] Tome II, p. 345.
[2] Tome II, p. 350.
[3] Tome II, p. 347.

« teurs hypocrites à qui la raison, la justice, la science,
« ne sont rien, pourvu qu'ils commandent aux autres et
« qu'ils jouissent : ce sont en tout des partisans déguisés
« de la propriété; ils commencent par prêcher le commu-
« nisme, puis ils confisquent la communauté au profit de
« leur ventre[1]. »

L'œuvre est consommée : M. Proudhon en a fini avec le socialisme sous toutes ses formes, avec le communisme à tous les degrés. De tous les systèmes proposés par nos modernes entrepreneurs de réformes sociales, M. Proudhon a fait un vaste amas de ruines; pas un principe, pas une idée n'est restée debout.

Mais quoi! dira-t-on, M. Proudhon s'est donc converti? D'adversaire fanatique de la propriété, il en est donc devenu le défenseur; car, combattre à outrance le communisme et le socialisme, n'est-ce pas défendre la propriété?

Non, M. Proudhon est toujours le même. Tandis que d'une main il abat le socialisme, de l'autre il frappe sur la propriété. La propriété, s'écrie-t-il dans son *Système des Contradictions économiques,* a sa source dans la violence et la ruse. La propriété est la religion de la FORCE[2].
« Le propriétaire, c'est Caïn qui tue Abel, le pauvre, le
« prolétaire, fils comme lui d'Adam, l'homme, mais de
« caste inférieure, de condition servile. Le droit de la
« force est parvenu à se dissimuler, à se contrefaire sous
« une foule de déguisements, à tel point que le nom de
« propriétaire, synonyme dans le principe de brigand et
« de voleur, est devenu à la longue le contraire de ces
« titres. Mais sa nature n'est pas changée. Tandis que les

[1] Tome II, p. 354.
[2] Tome II, p. 309.

« anciens héros volaient les armes à la main, de nos jours « on vole par escroquerie, abus de confiance, jeux et lote- « rie; on vole par usure, par constitution de rente, fer- « mage, loyer, amodiation; on vole par le bénéfice du « commerce et de l'industrie. »

L'auteur, retombant dans les erreurs du socialisme qu'il vient de bafouer, reprend, comme dans son premier Mémoire sur la propriété, les vieilles controverses de l'Église relatives à l'usure, et nie de nouveau la légitimité du prêt à intérêt, du loyer et du fermage, qui constituent à son avis l'aubaine, le moderne droit du seigneur. Toute sa théorie consiste dans cette négation : l'usage des terres et des capitaux doit, selon lui, être gratuit; hors de là, il n'y a que vol et brigandage.

« La propriété, dit-il, par principe et par essence, est « donc immorale : cette proposition est désormais acquise « à la critique. Conséquemment le Code, qui en détermi- « nant les droits du propriétaire n'a point réservé ceux de « la morale, est un code d'immoralité; la jurisprudence, « cette prétendue science du droit, qui n'est autre que la « collection des rubriques propriétaires est immorale. Et la « justice, instituée pour protéger le libre et paisible abus « de la propriété; la justice, qui ordonne de prêter main- « forte contre ceux qui voudraient s'opposer à cet abus; « qui afflige et marque d'infamie quiconque est assez osé « que de prétendre réparer les outrages de la propriété, la « justice est infâme! »

Voilà le jugement définitif que M. Proudhon porte sur la propriété; et pourtant dans le même ouvrage, il a prouvé la nécessité, la légitimité de la propriété. Il a fait voir que l'appropriation est la condition indispensable de l'activité

productive, de la formation des capitaux et du progrès social; que la famille, cette loi primitive, fondamentale de l'existence humaine, ne saurait se concevoir sans la propriété et l'hérédité. Toutes ces vérités, il les a établies avec une vigueur de raisonnement, un éclat d'expression vraiment remarquables.

Comment donc s'expliquer ces étranges contradictions? Sont-elles volontaires ou non, calculées ou irréfléchies?

Ces contradictions sont raisonnées de la part de M. Proudhon. Elles ne sont que l'application de la déplorable méthode qu'il a empruntée à cette philosophie allemande qui, depuis un demi-siècle, tourne dans le cercle du scepticisme et de l'idéalisme. D'après la théorie sur laquelle repose cette méthode, l'esprit humain ne progresse qu'en découvrant sur chaque question deux solutions opposées, deux lois contradictoires, en un mot une antinomie. Toute contradiction doit se résoudre dans une idée plus élevée, qui constitue la vérité. C'est toujours le mécanisme de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, que nous avons déjà signalé dans le premier Mémoire sur la propriété.

Fidèle à son principe, M. Proudhon se plaît à faire naître les contradictions sous ses pas; sur chaque sujet, il s'efforce de faire jaillir de l'étude des faits et des doctrines deux idées opposées qui se détruisent et s'annulent réciproquement. De là ces affirmations et ces négations successives des mêmes principes, ces critiques également acerbes des doctrines rivales. C'est ainsi que M. Proudhon passe successivement en revue les théories de la division du travail, des machines, de la concurrence, du monopole, de l'impôt, de la balance du commerce, du crédit et

de la propriété, et que sur chacune d'elles il soutient alternativement le pour et le contre, et met en lutte l'économie politique et le socialisme. Il montre dans la division du travail, la condition nécessaire du développement de la production, mais aussi la cause de l'abrutissement du travailleur parcellaire ; dans les machines, le remède à la division du travail, le principe de la suppression des travaux pénibles et répugnants; mais en même temps la source des chômages, de la prolongation exagérée des journées de travail, de l'asservissement de l'homme réduit au rôle d'accessoire des forces mécaniques. La concurrence, dit-il, est la condition nécessaire du bon marché et du progrès industriel; mais, d'un autre côté, elle produit les crises commerciales, les luttes déloyales, les banqueroutes et l'avilissement des salaires. Le monopole, autrement dit l'attribution exclusive à chaque industriel des produits de son travail, du bénéfice de ses inventions, est le remède naturel de la concurrence ; il est la récompense et le but du producteur, le mobile de ses efforts, l'espoir de sa prévoyance ; mais il ne s'établit que sur la ruine des rivaux de l'heureux vainqueur, ne s'alimente que de la substance du consommateur impitoyablement rançonné. L'impôt est nécessaire pour assurer le maintien de la société ; mais à la longue il l'appauvrit et la dévore. La liberté du commerce peut seule assurer le bon marché des produits ; mais le système prohibitif est indispensable pour protéger l'industrie nationale. Le crédit est le moyen le plus énergique de développer la production ; mais le crédit, essentiellement réel de sa nature, accordant tout à l'hypothèque, rien à la personne, a pour effet inévitable d'enrichir le riche et d'appauvrir le pauvre : source d'opu-

lence pour quelques-uns, il aggrave la misère du grand nombre.

Au-dessus de toutes ces contradictions plane, suivant M. Proudhon, l'antinomie fondamentale de la valeur utile et de la valeur échangeable, clef de toute l'économie politique. On sait que la valeur échangeable ou vénale des produits ne se mesure point sur leur utilité ni sur la quantité de travail nécessaire à leur création, mais qu'elle est déterminée par la rareté relative de ces produits, par le rapport existant entre l'offre et la demande dont ils sont l'objet ; en sorte qu'il arrive parfois que, lorsque la production, la richesse réelle augmente, la valeur échangeable du produit créé diminue : il y a perte pour le producteur. Cette instabilité de la valeur échangeable qui affecte également tous les produits, a inspiré cet axiome des économistes : qu'il n'y a point de mesure, d'étalon de la valeur.

M. Proudhon prétend résoudre cette question insoluble. Il se livre à des recherches abstruses sur les lois qui président à la détermination de la valeur. De ces obscures élucubrations, il déduit ce prétendu principe : que tous les travaux, quelle qu'en soit la nature, doivent être également rémunérés, et que les produits doivent être soumis à une tarification générale, fixée d'après le nombre d'heures de travail nécessaires à leur création. Les monnaies d'or et d'argent seront supprimées et remplacées par des bons payables en nature, qui seront délivrés aux travailleurs en échange de leurs produits par une banque centrale. Ce système, dont les principes se trouvent posés dans le livre des *Contradictions économiques*, est la base du projet de banque d'échange du même auteur.

Tel est l'esprit qui domine tout le livre des *Contradic-*

tions économiques. Telles sont les données au développement desquelles M. Proudhon consacre tous les artifices d'une logique captieuse et d'un style incisif et brillant. A ces questions économiques, viennent se mêler de déplorables thèses de philosophie, dans lesquelles l'auteur se plaît à ébranler les notions sur lesquelles reposent toute société, toute morale. A l'entendre, l'immortalité de l'âme n'est qu'une décevante espérance; la croyance aux peines et aux récompenses d'une autre vie, une vaine chimère ; la Providence, une illusion ; Dieu, une hypothèse. Si M. Proudhon reconnaît la nécessité logique de cette hypothèse, la puissance invincible qui nous contraint d'admettre l'existence de l'Être divin, ce n'est que pour adresser à ce Dieu inconnu les plus effroyables imprécations. Jamais l'impiété, jamais l'athéisme en délire ne s'abandonnèrent à de telles fureurs.

Rien de plus affligeant, rien de plus pénible pour l'esprit que la lecture de ces chapitres, où toutes les idées sont tour à tour niées et affirmées, exaltées et combattues ; où le vrai et le faux, le juste et l'injuste, la perversité et la morale se confondent dans un monstrueux mélange. Cela donne le vertige. Pas une pensée féconde, pas une solution pratique ne jaillit de ce chaos. En vain y chercherez-vous la solution des prétendues contradictions soulevées par M. Proudhon, cette vaste synthèse dans laquelle doivent se résoudre les antinomies qu'il a signalées. Au fond de ces discussions compliquées, de ces élucubrations désordonnées, vous ne trouvez que la négation universelle, le néant.

Nous ne saurions, en effet, considérer comme sérieuses cette tarification générale des produits, cette équivalence

de tous les travaux, quelle qu'en soit la nature, que M. Proudhon prétend déduire de ses obscures théories sur la mesure de la valeur. Il en est de même de ce projet de banque d'échange à l'aide duquel il se flatte de construire un monde entre la propriété et la communauté. Le maximum, le papier-monnaie, quelle que soit la forme de son émission, sont des expédients dès longtemps condamnés par l'expérience. La banque d'échange elle-même n'a rien de nouveau. Divers projets d'établissements de cette nature mieux combinés, et surtout plus clairement expliqués que celui de M. Proudhon, ont été depuis longtemps proposés et essayés en France et en Angleterre. Les tentatives de réalisation dont ils ont été l'objet n'ont jamais abouti qu'à des avortements. Rappelons, entre autres exemples, le *national labour, equitable exchange*, et les magasins coopératifs, fondés en Angleterre, avec le concours de M. Robert Owen. Là, le numéraire était remplacé par un papier-monnaie dont l'unité s'appelait heure de travail. Les associés de la banque d'échange recevaient, en représentation de leurs produits, acceptés d'après un tarif déterminé, une certaine somme d'heures de travail, qu'ils pouvaient échanger, dans les dépôts ou magasins coopératifs, contre les objets de consommation fabriqués par les autres membres de la société. C'est tout le système de M. Proudhon. Mais ce système n'a pu se soutenir. Parmi les projets purement théoriques, nous rappellerons encore le livre des *Gemini de Manchester*, qui fit tant de bruit en Angleterre, à l'époque du dernier renouvellement du privilége de la banque. On y retrouve les théories de M. Proudhon sur la proportionnalité des valeurs, et le plan d'une banque fonctionnant sans numéraire.

Malgré les prétentions de M. Proudhon à l'originalité, malgré l'hostilité qu'il affiche contre la doctrine de la communauté, le communisme l'enveloppe de toute part et l'absorbe. La possession qu'il prétend substituer à la propriété, l'égalité absolue des conditions et des rémunérations qu'il pose comme loi suprême de la société, impliquent nécessairement l'attribution à l'État ou aux chefs des associations ouvrières, du droit de disposer des choses et des personnes. La communauté se trouve au fond de tout système qui prend pour point de départ l'égalité absolue. Tenter de maintenir cette égalité par un ensemble de lois successorales, c'est recommencer la tâche impossible tant de fois entreprise par les législateurs de la Grèce. Prétendre concilier l'égalité avec le droit de possession individuelle, si restreint qu'il soit, c'est poser en face l'un de l'autre deux principes exclusifs et contradictoires. En vain, M. Proudhon veut-il se tenir en équilibre sur la cime d'une abstraction entre la propriété et la communauté; il manque de point d'appui, et en s'éloignant de la propriété, il est entraîné sur la pente opposée. Se sentant rouler sur le penchant du précipice, il veut s'accrocher aux broussailles de la dialectique, mais une force fatale, irrésistible, l'entraîne jusqu'au fond.

On ne transige pas en effet avec les lois de la logique. L'esprit humain ne se laisse pas enchaîner par une formule menteuse; il ne se soumet point à cette prétendue nécessité des contradictions et des antinomies, que veulent lui imposer certaines intelligences jalouses d'élever à la hauteur d'un principe psychologique leur propre infirmité. Si, dans des cas fort rares, il est vrai que la vérité jaillit de la lutte de principes contraires, le plus souvent elle ne se

trouve que dans l'un des termes d'une alternative entre lesquels il faut opter. La propriété et la communauté sont une de ces alternatives inévitables. Nier l'une, c'est affirmer l'autre.

Du reste, M. Proudhon a beau vouloir tracer, comme il le dit, sa route entre les deux abîmes, son expression trahit souvent, malgré lui, ses véritables tendances, et rend évidente la nécessité qui l'étreint. Parle-t-il du capital, il dit que tout capital est nécessairement social, ce qui revient à dire que la disposition des capitaux doit appartenir à la communauté. Répond-il à un manifeste communiste, il exprime le regret de contredire des hommes « dont les opinions sont au fond les siennes. » De même que les communistes, il ne voit les beaux-arts que d'un œil hostile et défiant ; il les croit incompatibles avec l'égalité réelle.

Enfin, en jugeant un écrivain, il faut moins s'attacher au sens secret et mystérieux de son insaisissable pensée, qu'à l'influence qu'exercent les œuvres dans lesquelles il la manifeste. Or, par la violence de ses attaques contre la propriété, par l'âpreté de ses formules, M. Proudhon est un des hommes qui ont exercé le plus d'influence sur le développement du communisme. A cet égard, il s'est fait justice à lui même : « Si jamais homme a bien mérité du « communisme, dit-il dans son *Système des Contradic-* « *tions économiques*, c'est assurément l'auteur du livre « publié en 1840 sous ce titre : *Qu'est-ce que la Pro-* « *priété*[1] ? » M. Proudhon a dit vrai. Il n'a fait qu'une chose, il a bien mérité du communisme.

[1] Tome II, p. 335.

CHAPITRE XIX.

M. PIERRE LEROUX.

I.

Caractère général des doctrines de cet écrivain. — Ses antécédents. — Idée sommaire de son système. — Ce système renferme deux ordres d'idées distincts, l'un religieux et philosophique, l'autre social et politique. — Rapport qui les unit.

L'esprit humain, quels que soient les objets auxquels s'appliquent ses efforts, se trouve sollicité par deux tendances contraires, et exposé suivant qu'il cède exclusivement à l'une ou à l'autre, à se briser contre un double écueil. Tantôt il est porté à s'absorber dans la contemplation des faits, à se renfermer dans un étroit empirisme; tantôt au contraire il tend à s'isoler de la réalité pour se plonger dans l'abstraction, il se laisse emporter sur les ailes de l'imagination vers la région des chimères. Dans l'ordre politique, le premier de ces excès se manifeste par les résistances systématiques et aveugles qui, à chaque époque, s'efforcent d'enfermer les sociétés dans leur forme actuelle, comme dans un cercle d'airain; le second, par les audacieuses tentatives des hommes qui, sans tenir compte des faits éternels de la nature humaine, ni des circonstances propres aux divers temps, aux divers pays, s'égarent à la poursuite de la perfection absolue, et pré-

tendent donner un corps aux impalpables fantômes de leurs rêves. Telle est la perpétuelle opposition du réel et de l'idéal, de l'empirisme et de l'utopie. Pour l'écrivain qui aspire à élucider les grandes questions que fait naître le développement successif des sociétés, pour le politique appelé à les résoudre, le véritable talent consiste à concilier dans une juste mesure ces deux tendances, à frayer sa route entre ces deux écueils. Là seulement réside le progrès. Cependant, il faut reconnaître que des deux excès qui peuvent le compromettre, le plus dangereux est celui qui consiste à pousser la société dans les voies de l'inconnu, à perdre de vue les faits positifs, pour faire aux idées une chasse aventureuse. Les hérésiarques politiques qui se livrent à cet abus de l'imagination et du raisonnement, entraînent à leur suite une foule de disciples crédules, trompés par l'apparence du bien ; mais quand vient l'épreuve décisive de l'expérience, ces illusions séduisantes s'évanouissent ; de tentatives insensées, il ne reste que des ruines ; les adeptes de l'utopie s'aperçoivent, mais trop tard, qu'on ne les a élevés au ciel de l'idéal que pour les faire retomber plus profondément dans l'abîme des misères de la réalité.

Parmi les modernes écrivains qui prétendent frayer à l'humanité les routes de l'avenir, il n'en est aucun qui se soit engagé plus avant que M. Pierre Leroux dans le pays des chimères, aucun chez lequel éclate au même degré l'absence du sentiment du réel. Il a porté dans l'étude des problèmes sociaux et politiques les habitudes d'esprit qu'il a contractées dans celle des philosophies les plus obscures de l'Orient et de l'antiquité. Aussi, rien n'est-il plus difficile que de donner une idée exacte des doctrines

répandues dans ses volumineux écrits, et surtout de formuler les conclusions pratiques, les résultats immédiatement applicables qui devraient ressortir de ses prolixes dissertations. Nouveau Protée, M. Pierre Leroux échappe à l'analyse ; il s'efforce de se donner le change à lui-même et de le donner aux autres ; il affirme et il nie tour à tour ; il pose un principe, et le détruit par un principe contraire ; il trace une règle, et l'efface sous les exceptions ; il annonce des vérités supérieures et s'évanouit dans le vide. Cependant, malgré ses transformations, ses détours et ses faux fuyants, nous ne désespérons pas de le saisir, de reconnaître l'enchaînement de ses principes, et de prouver que ses théories se résument dans le communisme le plus radical, vainement dissimulé sous les formules d'une métaphysique obscure et les citations d'une érudition désordonnée.

On peut distinguer plusieurs hommes chez M. Pierre Leroux, ou pour parler son langage, plusieurs faces dans son intelligence. Il y a en lui le philosophe et le théosophe, l'interprète des religions et des philosophies antiques, et le révélateur d'une religion nouvelle ; l'historien du passé et le prophète de l'avenir ; le métaphysicien et le statisticien, le socialiste et l'adversaire du socialisme. Avant de nous engager dans l'étude des nombreux ouvrages de cet écrivain, il n'est pas inutile de retracer en quelques mots ses antécédents biographiques et les évolutions générales de sa pensée.

C'est sous la bannière du saint-simonisme que M. Pierre Leroux a fait ses premiers pas dans le champ de l'utopie. Avant 1830, il ne s'était fait connaître que par des articles de revue et sa participation à la rédaction du jour-

nal le *Globe*, où il avait été le collaborateur de MM. de Broglie et Duchâtel. Jusqu'alors il n'avait pas dépassé, du moins ostensiblement, les limites de l'opinion libérale avancée. Cependant, il est probable que les premières publications de l'école saint-simonienne et l'enseignement de la rue Taranne avaient fait sur son esprit une forte impression, car, au mois de janvier 1831, il adhéra à la religion nouvelle, et détermina la transformation du *Globe* en organe de la doctrine de Saint-Simon. Il fit partie de la famille de la rue Monsigny jusqu'au 21 novembre 1831, époque à laquelle il refusa de suivre le saint-simonisme dans les voies aventureuses où M. Enfantin voulait l'entraîner, et fut du nombre des dissidents qui firent scission à la suite de Bazard. On sait que la cause de la rupture fut la fameuse question de l'émancipation de la femme et des fonctions du couple-prêtre. M. Pierre Leroux ne put entendre sans indignation les théories de celui qui devait quelques mois après prendre le titre de Père suprême; il protesta énergiquement au nom de la pudeur et de la morale, et se retira. Depuis lors, c'est une justice qu'il faut lui rendre, il a persévéré sur cette question dans les mêmes sentiments; il est resté fidèle à la monogamie, et a fait une rude guerre aux impures doctrines dont il s'était si nettement séparé, quoiqu'il se soit montré en cela peu conséquent aux principes généraux qu'il a d'ailleurs défendus.

Après sa rupture avec le chef du saint-simonisme, M. Pierre Leroux parut se vouer pendant plusieurs années à des études littéraires et aux recherches de l'érudition. Il écrivit dans la *Revue Encyclopédique* des articles remarquables sur la poésie moderne et sur le mouvement

des idées philosophiques et religieuses. Ces écrits, empreints d'un reflet des doctrines saint-simoniennes, renferment les premiers germes des opinions que leur auteur a développées depuis.

Ce fut dans l'*Encyclopédie nouvelle*, commencée en 1834, de concert avec MM. Carnot et Jean Reynaud, que M. Pierre Leroux se livra plus complétement à ses tendances philosophiques, religieuses et sociales. Il inséra dans ce recueil de nombreux articles sur la doctrine pythagoricienne, les religions de Brahma et de Bouddha, le Mosaïsme, le Platonisme, le Christianisme primitif, etc. Une invincible attraction semblait l'entraîner de préférence vers les plus ténébreuses régions de l'histoire de l'esprit humain. Il appliqua à leur exploration la méthode déjà pratiquée avant lui en Italie, en Allemagne et en France, par les nébuleux inventeurs de la philosophie de l'histoire, méthode dont les procédés avaient été fidèlement recueillis par les saint-simoniens et tous les rêveurs contemporains. Jamais on ne vit pareil luxe d'interprétations allégoriques, semblable profusion de mythes et de symboles. M. Pierre Leroux découvrit dans ces cryptes du passé des profondeurs infinies. Il expliqua l'inexplicable ; il trouva un sens à des mystères considérés jusqu'à lui comme entourés de ténèbres impénétrables. Malheureusement, si ses dissertations s'éloignent par leur prolixité du style des oracles qu'il interprète, elle s'en rapprochent singulièrement par leur obscurité.

M. Pierre Leroux arbora en 1838 son drapeau politique et social par la publication de son livre de l'Égalité. En 1839, il exposa en partie sa philosophie dans sa réfutation de l'éclectisme. Ces deux écrits parurent

d'abord sous la forme d'articles de revue. L'opposition républicaine, les anciens saint-simoniens, les ennemis de la philosophie régnante accueillirent par des éloges hyperboliques ces ouvrages, dont la tendance ne fut bien comprise ni de leurs admirateurs ni de leurs adversaires. M. Pierre Leroux fut proclamé un profond philosophe, un penseur de l'ordre supérieur, et l'on parvint à exciter en sa faveur un véritable engouement. Cependant, M. Pierre Leroux s'était borné, jusqu'alors, à des critiques et à l'exposition de quelques principes généraux. Il n'avait levé qu'à demi le voile qui couvrait sa pensée, et par des réticences habilement calculées, par des phrases mystérieuses, il avait donné à entendre qu'il gardait dans le sanctuaire de son intelligence des vérités supérieures et le secret de la religion de l'avenir. De toute part, ses amis le pressaient de ne point refuser au monde la révélation dont il était dépositaire. Enfin, en 1840, il publia son livre *De l'Humanité,* Évangile de la religion nouvelle. Cet écrit dissipa en grande partie le prestige dont on était parvenu à entourer l'auteur. Il révéla tout le danger des vieilles erreurs que M. Pierre Leroux s'efforçait de restaurer, tout le vide qui se cachait sous les pompeuses périodes de son style. L'écrivain humanitaire fut définitivement jugé et classé au nombre des rêveurs. Il ne conserva plus d'adeptes que parmi ces hommes qui errent d'utopie en utopie, et se complaisent dans les théories vagues et les doctrines nuageuses.

Dans les divers écrits que nous venons de citer, M. Pierre Leroux n'était point sorti du cercle des généralités. Il n'avait formulé aucun plan positif de réorganisation sociale; il n'avait abordé aucune question pra-

tique, présenté aucune solution immédiatement applicable. Sur ce point, ses idées étaient demeurées flottantes et insaisissables, souvent contradictoires. On cherchait vainement dans ses ouvrages des conclusions précises; on était réduit à les deviner d'après les tendances générales de l'auteur. Depuis lors, M. Pierre Leroux a conclu. De nombreux articles insérés dans la *Revue Indépendante* et dans la *Revue Sociale* nous ont fait connaître les critiques qu'il croit devoir adresser à la société actuelle, et les plans d'après lesquels elle doit, selon lui, être réorganisée; enfin, le projet de constitution démocratique et sociale, qu'il a publié en 1848, nous a révélé son idéal politique.

On a souvent accusé M. Pierre Leroux de n'avoir aucun système, de se plonger dans un syncrétisme bizarre et incompréhensible. Aujourd'hui cette imputation n'est plus permise. Pour quiconque a pris la peine de lire l'ensemble de ses volumineux travaux, il est évident que M. Pierre Leroux a un système complet, parfaitement harmonique dans toutes ses parties, et embrassant la philosophie, la religion, l'économie sociale et la politique. En philosophie, ce système se résume dans la négation de la distinction de l'âme et du corps, la négation de la personnalité humaine, l'absorption de la raison et de la volonté individuelle par la raison et la volonté générale; en religion, dans le panthéïsme et la métempsycose; en économie sociale, dans le communisme organisé au point de vue saint-simonien; enfin, en politique, dans l'égalité absolue et la démocratie poussée jusqu'à l'anarchie. Au-dessus de ces divers éléments plâne le dogme de la Trinité, de la Triade, emprunté à l'ancienne théorie pythagoricienne des nombres, et au christianisme.

Nous ne pouvons donner ici qu'une idée très sommaire de ce vaste système dont les développements prolixes se déroulent dans plus de vingt volumes. Nous devons nous borner à en esquisser les traits les plus saillants, ceux qui se rattachent plus directement à la solution pratique du problème de l'organisation sociale. Cependant, comme toutes les idées de M. Pierre Leroux se tiennent, que ses doctrines sociales ont leur racine dans ses théories métaphysiques, il est indispensable, pour faire comprendre les premières, d'exposer rapidement les secondes.

II.

PHILOSOPHIE ET RELIGION.

Identité, suivant M. Pierre Leroux, de la philosophie et de la religion. — Définition psychologique de l'homme. — Identité de l'homme et de l'humanité. — Renaissance de l'homme dans l'humanité. — Négation d'une vie future différente de la vie terrestre, des peines et des récompenses. — Perfectibilité. — Définition de Dieu. — Panthéisme. — La Trinité loi générale de la vie.

Jusqu'ici, la religion et la philosophie avaient été considérées comme essentiellement distinctes, bien que pouvant concourir, par des voies différentes, aux mêmes solutions sur le grand problème de la vie humaine et de la cause de l'univers. M. Pierre Leroux nie cette distinction. A ses yeux, la philosophie et la religion, considérées dans l'ensemble de leurs développements, sont identiques. Les diverses religions qui ont successivement régné n'ont été que la constatation, la systématisation des résultats découverts à chaque époque par la philosophie, l'expression la plus haute du travail antérieur de l'esprit humain. Il est donc souverainement absurde, selon lui, d'exclure de

la philosophie les fondateurs mêmes des religions. La différence des époques seule distingue les penseurs philosophiques des penseurs religieux. Tous ont été inspirés par l'humanité antérieure, et par les besoins de l'humanité de leur temps; tous ont travaillé à la culture de cet arbre qui sans cesse se développe et forme l'humanité; mais les uns sont venus au moment où le germe d'une religion était déposé dans la terre, d'autres au moment où l'arbre donnait des fleurs et des fruits, ceux-ci quand sa tige commençait à paraître, ceux-là au moment où il fallait l'abattre pour le renouveler. Ils ont tous concouru au même labeur par des œuvres diverses; mais ils poursuivaient le même but, et il est impossible de reconnaître en eux deux caractères essentiellement distincts, et de dire d'une manière absolue : Il y a deux espèces, voici les saints, voici les philosophes [1].

Or, d'après M. Pierre Leroux, le christianisme qui, à l'époque de son apparition fut un immense progrès, résuma les vérités reconnues jusqu'alors par les plus hautes intelligences, le christianisme, tel du moins qu'il a été compris pendant le moyen âge, a épuisé toute sa sève, il a produit tout ce qu'il pouvait produire pour l'avancement de l'humanité. Depuis la Réformation, depuis quatre siècles, il a cessé de présider au mouvement des idées en Europe. Aujourd'hui, il est mort, et ce qui en reste n'est plus qu'un cadavre. C'est à la philosophie qu'il appartient de le remplacer et de constituer une religion nouvelle. Les éléments de cette philosophie-religion doivent se trouver dans le passé de l'humanité. Il ne s'agit que de les recueil-

[1] *Réfutation de l'Éclectisme*, p. 32.

lir, de les rapprocher, de les formuler. Telle est la tâche que M. Pierre Leroux se flatte d'avoir accomplie.

Toute religion, toute philosophie a un triple objet, un triple problème à expliquer : l'homme, la nature extérieure à l'homme et Dieu. Quelles sont sur ces grandes questions les solutions données par M. Pierre Leroux?

C'est une vérité reconnue par l'immense majorité de l'espèce humaine, que l'homme est formé par l'union mystérieuse de deux substances, l'une spirituelle, l'autre matérielle, qu'il a une âme et un corps. C'est à l'âme que se rapportent les facultés qui constituent véritablement l'homme, la connaissance et la volonté, le sentiment et la raison. Le corps, instrument fragile et périssable, n'est pour l'âme qu'une demeure passagère, un moyen d'accomplir une destinée supérieure. Une fois l'union des deux principes brisée par la mort, l'âme subsiste incorruptible, conserve le sentiment de son identité, de sa personnalité, et reçoit dans un monde différent une rémunération ou une peine, selon qu'elle a mérité ou démérité dans le cours de son épreuve terrestre. Suivant M. Pierre Leroux, cette conception de l'homme est radicalement fausse. L'homme n'est pas esprit et corps réunis; il est indivisiblement esprit-corps. Le *moi,* le principe qui, en nous sent, pense et veut, ne peut être considéré comme ayant la conscience de son existence, indépendamment du corps auquel il est intimement uni. Il n'a le sentiment de son identité, la mémoire de ses manifestations passées, qu'autant que les organes lui représentent les traces, les empreintes de ces manifestations. Les psychologues prétendent que le moi, l'âme, a la puissance de se replier sur elle-même, de se dédoubler pour ainsi dire, de manière à s'observer, à

s'étudier dans l'exercice de ses diverses facultés Erreur : l'âme ne voit, n'observe que ces empreintes de ses actes, conservées par les organes. C'est à peine si M. Pierre Leroux consent à reconnaître qu'elle a, à chaque instant et dans toutes ses manifestations, le sentiment de son existence. Cette opinion, qui ne s'était d'abord produite qu'au sujet d'une discussion purement psychologique, recélait des conséquences terribles[1]. En effet, si l'âme n'a le sentiment de l'identité personnelle, la mémoire du passé, que par son union avec le corps, du moment où cette union est rompue, le sentiment de l'identité, de la personnalité doit disparaître ; dès lors le dogme de l'immortalité, celui des peines et des récompenses de la vie future ne sont plus qu'une chimère, une illusion de l'orgueil ou de la faiblesse humaine. M. Pierre Leroux n'a pas reculé devant ces conséquences. Il les a développées audacieusement dans son livre *De l'Humanité.*

Dans tous les temps, les hommes se sont considérés comme ayant chacun une existence individuelle, parfaitement distincte de celle de leurs semblables. Il n'en est pas ainsi, suivant M. Pierre Leroux. Nul homme n'existe indépendamment de l'humanité. « Que l'homme se défasse de cet or-
« gueil qui lui fait croire qu'il existe par lui-même indépen-
« damment de l'humanité. Sans doute il existe par lui-même,
« puisqu'il est l'humanité. Il existe en Dieu et par lui-
« même en tant qu'humanité. Mais il n'existe par lui-même
« en Dieu qu'en tant qu'il est humanité, ce qui revient
« précisément à dire qu'il n'existe pas par lui-même, mais
« uniquement par l'humanité[2]. » Mais qu'est-ce donc que

[1] *Réfutation de l'Éclectisme,* 2e partie, § VI et suivants.

[2] *De l'Humanité,* t. I, p. 205.

l'humanité par laquelle seule les individus subsistent, d'après notre auteur? Est-ce simplement la collection de tous les êtres humains qui ont vécu, vivent ou vivront sur la terre? Est-ce la qualité d'homme? M. Pierre Leroux renouvelle-t-il la vieille erreur des réalistes du moyen âge, la théorie des universaux *à parte rei*, et se figure-t-il l'humanité comme un être métaphysique ayant une existence distincte des êtres particuliers dont elle constitue le caractère? Notre philosophe déclare repousser toutes ces définitions, et par le fait il les admet et les amalgame dans une longue série d'inintelligibles logomachies, où le mot humanité est pris alternativement dans les trois acceptions, les seules possibles, que nous venons de rappeler. « L'humanité, dit-il, est virtuellement dans chaque « homme, mais il n'y a que des hommes particuliers qui « aient une existence véritable au sein de l'Être éternel. « L'humanité est un être générique ou universel; mais « les universaux, comme on disait dans l'école, n'ont « pas une existence véritable, si l'on entend par là une « existence pareille en quelque chose à celle des êtres par- « ticuliers.....

« L'humanité, c'est chaque homme dans son existence « infinie..... L'humanité c'est l'homme, c'est-à-dire les « hommes, c'est-à-dire des êtres particuliers.....

« Qu'est-ce donc encore une fois que l'humanité? — Je « dis que c'est l'homme. — C'est l'homme humanité; « c'est-à-dire c'est l'homme, ou chaque homme dans son « développement infini, dans sa virtualité qui le rend ca- « pable d'embrasser la vie entière de l'humanité et de « réaliser en lui cette vie.....

« L'humanité, dans quelque sens qu'on entende ce mot,

« existe en nous, comme l'amour, l'amitié, la haine et « toutes nos passions.....

« L'humanité donc est un être idéal composé d'une « multitude d'êtres réels qui sont eux-mêmes l'humanité en « germe, l'humanité à l'état virtuel. — Et réciproquement « l'homme est un être réel dans lequel vit à l'état virtuel, « l'être idéal appelé humanité. L'homme est l'humanité « dans une manifestation particulière et actuelle. Il y a « pénétration de l'être particulier homme et de l'être gé- « néral humanité, et la vie résulte de cette pénétration[1]. »

Telles sont les formules obscures et contradictoires dans lesquelles s'égare une pensée qui ne se comprend pas elle-même. La seule idée que l'on puisse entrevoir au fond de ces ténèbres, c'est que, suivant M. Pierre Leroux, le principe d'existence, l'être métaphysique qui se trouve dans chacun de nous, est indissolublement lié à la condition humaine, ne peut se manifester au dehors qu'avec cet ensemble de caractères qui constitue la qualité d'homme. Telle est en effet la conclusion à laquelle arrive notre philosophe. D'après lui, sa formule de l'identité réciproque de l'homme et de l'humanité, nous donne la solution du problème de la vie future, l'intelligence de cet autre monde dont les hommes, suivant son expression, se préoccupent d'une façon si étrange. « Vous êtes, dit-il, donc vous « serez, car étant, vous participez de l'être, c'est-à-dire « de l'être éternel et infini..... Ce qui est éternel en vous « ne périra pas. Ce qui périra, ce qui périt à chaque in- « stant, ou plutôt ce qui change, ce qui se transforme, « ce sont les manifestations de votre être, les rapports de

[1] *De l'Humanité*, t. I, p. 197-204.

« votre être avec les autres êtres. Voilà ce qui n'a pas quant
« à vous de solidité et d'éternité. Et il faut bien qu'il en
« soit ainsi ; car c'est grâce à cette mutation que l'être
« qui est en vous, l'être éternel qui est en vous continue
« à se manifester. Donc la mort des formes accompagne
« la vie. Vivre, c'est mourir quant à la forme, pour renaî-
« tre quant à la forme.

« Mais que sommes-nous en essence, et quelle est par
« conséquent, l'essence qui de nouveau se manifestera et
« dont les manifestations nouvelles composeront notre vie
« future ?

« Je dis que nous ne sommes pas seulement un être,
« une force, une virtualité, mais que cet être, cette force,
« cette virtualité a en tant que telle une nature détermi-
« née, la nature humaine, que chacun de nous est *huma-*
« *nité.*

« Nous sommes *humanité*. Donc notre perfectionne-
« ment est uni au perfectionnement de l'humanité, ou
« plutôt est ce perfectionnement même. Donc notre vie
« future est liée à l'humanité [1]. La vie future est le déve-
« loppement et la continuation de la vie présente. Or dans
« la vie présente, l'homme est homme, c'est-à-dire est uni
« à l'humanité, et avec l'humanité à la nature extérieure.
« Donc dans la vie future, continuation de la vie présente,
« l'homme sera encore uni à l'humanité et, avec l'huma-
« nité, à la nature [2]. »

Ainsi, nous renaîtrons, mais dans l'humanité; nous vivrons encore, mais sur cette terre où nous avons vécu.

[1] *De l'Humanité*, t. I, p. 195.
[2] *Id.*, p. 213.

« Nous sommes non seulement les fils et la postérité de « ceux qui ont déjà vécu, mais au fond et réellement ces « générations antérieures elles-mêmes. » Que si vous opposez l'absence de mémoire, la destruction de la personnalité, de l'individualité, de l'identité, qui est la conséquence de ce système, le philosophe répond que notre identité, c'est le moi qui nous a été donné, indépendamment de ses manifestations. Cette identité du moi ne se modifie-t-elle point même pendant le cours de l'existence humaine? Une vie nouvelle serait-elle possible, si l'intelligence était accablée sous le poids du souvenir de nos existences précédentes? Mais si la mémoire formelle nous manque, elle est remplacée par l'innéité, par les conditions nouvelles de développement que chaque génération apporte en reparaissant sur la terre. Platon n'a-t-il pas dit que la science n'est qu'une réminiscence? Descartes n'a-t-il pas défendu la doctrine des idées innées? Enfin Leibnitz ne considère-t-il pas la vie de chaque créature comme une suite d'états liés entre eux?

« Nous serons, nous nous retrouverons. Mais avons-« nous besoin, pour être et pour nous retrouver, de nous « rappeler nos formes et nos existences antérieures? Qu'on « me dise d'où viennent ces sympathies qui unissent, « dans la vie présente, ceux qui s'aiment, et qu'on m'ex-« plique ces liens invincibles qui nous entraînent vers cer-« tains êtres. Croit-on vraiment que ces sympathies « n'aient pas leurs racines dans des existences anté-« rieures?

« La mémoire n'est que le cachet fragile de la vie. Il se « fait probablement dans le phénomène de la mort quel-« que chose de semblable à ce qui a lieu chaque jour dans

« le sommeil que les poëtes, les philosophes et même le « vulgaire ont si souvent comparé à la mort et appelé le « frère de la mort. Dans le sommeil, nos idées, nos sensa- « tions, nos sentiments de la veille se transforment et « s'incarnent en nous, deviennent nous, par un phénomène « analogue à celui de la digestion de notre nourriture qui « devient notre chair..... C'est ainsi que le sommeil nous « régénère et que nous sortons plus vivants et plus forts « du sommeil avec un certain oubli. Eh bien, dans la mort « qui est un plus grand oubli, il semble que notre vie se « digère et s'élabore, de manière que, tout en s'effaçant « sous sa forme phénoménale, elle se transforme en nous, « et augmente, en passant à l'état latent, la force poten- « tielle de notre être. Puis vient le réveil ou la renaissance. « Nous avons été, nous ne nous rappelons plus les formes de « cette existence; et néanmoins nous sommes, par notre « virtualité, précisément la suite de ce que nous avons « été, et toujours le même être, mais agrandi[1]. »

Quoi, direz-vous, sommes-nous donc éternellement condamnés à recommencer cette vie terrestre, si remplie de douleurs et de misères? Ce bonheur que nous poursuivons ici-bas et qui fuit toujours devant nous, ne le ren-

[1] Cette doctrine n'est du reste qu'une application des trois lois générales de la vie, que M. Pierre Leroux se flatte d'avoir retrouvées dans les plus profonds mystères des religions primitives, lois dont voici l'énoncé :

1° L'être, le principe de vie passe alternativement de l'état latent à l'état de manifestation. L'état latent, c'est la mort, qui ne détruit pas l'être, mais seulement l'une des formes qu'il revêt dans le cours de son existence infinie. L'état de manifestation, c'est la vie qui se reproduit dans une évolution infinie.

2° L'être se provoque lui-même par l'esprit ou par l'amour qui est

contrerons-nous pas dans un monde meilleur? Comment expliquer dans le système de la Palingénésie humanitaire, l'existence du mal, qui ne peut être conçu que comme une épreuve, et justifié qu'à la condition d'une compensation future? — M. Pierre Leroux convient que le bonheur nous est refusé sur cette terre où habitent avec nous la douleur et la mort. Il reconnaît l'existence du mal, et le déclare nécessaire, parce que le plaisir et la peine sont les stimulants indispensables de notre activité, la condition du mouvement dans le monde. Mais ici intervient la doctrine de la perfectibilité, que M. Pierre Leroux élève à la hauteur d'une religion, et dont il fait le pivot de ses théories. L'homme, dit-il, l'humanité sont perfectibles, et par là il ne faut pas entendre simplement avec Pascal que la somme de nos connaissances, la puissance de nos arts s'accroissent sans cesse, par l'accumulation des travaux des générations; ce n'est là que l'aspect le moins important de la perfectibilité. Ce sont les facultés humaines, c'est la nature humaine elle-même qui se perfectionne; chaque fois que nous renaissons dans l'humanité, nous naissons plus forts, plus intelligents, plus vertueux; le monde dans lequel nous recommençons à vivre est un monde meilleur, plus rapproché du type éternel de justice et de perfection vers lequel gravite l'humanité. Telle est notre immortalité; telle est la satisfaction qui sera donnée à nos vagues aspi-

en lui, à sortir de son repos pour agir, pour se manifester, pour créer, pour vivre, pour être enfin.

3° L'être en passant de l'état latent à l'état de manifestation est moi, non moi, et rapport du moi au non moi, triple et un à la fois (Préface à la Trilogie sur l'institution du dimanche). *Revue Sociale*, année 1847.

rations vers le bonheur. « Il faut donc, s'écrie M. Pierre « Leroux, il faut que l'homme renonce enfin à une longue « erreur, qui lui a fait chercher hors du monde, hors de la « nature, hors de la vie, un paradis imaginaire. Il n'y a « pas de paradis, il n'y a pas d'enfer, il n'y a pas de pur- « gatoire hors du monde, hors de la nature, hors de la vie. « Avec leur enfer, leur purgatoire, leur paradis, toutes « leurs craintes et toutes leurs espérances éternelles pla- « cées hors de la nature, hors de la vie, les hommes ont « fait fausse route..... Ayant ainsi créé un absurde dua- « lisme, et s'étant mis ce dualisme absurde dans la tête et « dans le cœur, ils se sont trouvés déchirés, divisés; atta- « chés qu'ils étaient à la réalité, à la nature, à la vie, et « emportés en même temps par les ailes de leur folie, hors « de la réalité, de la nature et de la vie, dans un monde « imaginaire et vain, que, dans leurs rêves les plus exaltés, « ils n'ont jamais pu définir ni entrevoir. C'est ce dualisme « qui, en déshéritant la réalité, la nature, la vie de toute « espérance immortelle, les a abandonnées à l'égoïsme, à « la corruption, au mal, et qui a vraiment créé la mort et « le néant. »

Voilà qui est clair et explicite. Tout le mal vient d'avoir admis une vie future différente de la vie présente; cette distinction est folie, absurdité, chimère. Les hommes se sont à tort figuré un ciel en dehors de la terre; ils ont faussement placé Dieu, l'infini, hors de la nature et de la vie. « Les choses ne sont pas ainsi. Dieu n'est pas hors du « monde, car le monde n'est pas hors de Dieu. *In deo « vivimus et movemur et sumus*, dit admirablement saint « Paul. Et la terre n'est pas hors du ciel; car le ciel, c'est- « à-dire l'infini créé, espace ou temps, comprend la terre:

« *Hoc enim cœlum est in quo vivimus et movemur et* « *sumus, nos et omnia mundana Corpora,* dit admirable- « ment Keppler...[1] »

« Le ciel existe doublement, pour ainsi dire, en ce sens « qu'il est et se manifeste. Invisible, il est l'infini, il est « Dieu. Visible, il est le fini, il est la vie par Dieu au sein « de chaque créature...

« Il y a donc deux ciel :

« Un ciel absolu, permanent, embrassant le monde tout « entier, et chaque créature en particulier, et dans le sein « duquel vit le monde et chaque créature.

« Et un ciel relatif, non permanent, mais progressif, « qui est la manifestation du premier dans le temps et « dans l'espace.

« Encore une fois, ne me demandez pas où est situé le « premier. Il n'est nulle part, dans aucun point de l'es- « pace, puisqu'il est l'infini. — Ni quand il viendra, quand « il se montrera. Il ne viendra jamais, il ne se montrera « à aucune créature ; il ne tombera jamais dans le temps, « pas plus qu'il n'appartiendra à l'espace, puisqu'il est « l'Éternel...

« Notre foi est que le premier ciel, le souverain ciel, ou « Dieu, l'invisible, l'Éternel, l'infini, se manifeste de plus « en plus dans les créations qui se succèdent, et qu'ajou- « tant création à création, dans le but d'élever de plus en « plus à lui les créatures, il s'ensuit que des créatures de « plus en plus parfaites sortent de son sein, à mesure que « la vie succède à la vie. C'est ainsi que sur notre globe « l'humanité a succédé à l'animalité. L'homme, a dit

[1] *De l'Humanité*, t. I, p. 181.

« Goëthe, est un premier entretien de la nature et de « Dieu[1]. »

Que si vous voulez avoir une idée plus complète de la nature de Dieu suivant M. Pierre Leroux, il vous répondra que Dieu est vie triple et une ; il est à la fois impersonnel et distinct des êtres particuliers, bien qu'immanent en chacun d'eux. Dieu est trinité, car il est à la fois ÊTRE DES ÊTRES, puissance d'être éternelle et infinie, comprenant et portant en son sein tous les êtres et embrassant l'univers sous l'aspect de totalité. C'est Dieu le père, dans le Christianisme. — ESPRIT D'AMOUR immanent au sein de l'être et au sein des êtres, reliant entre elles les créatures, et intervenant dans l'univers à titre de cause.—LUMIÈRE UNIVERSELLE créant les êtres particuliers, intervenant dans chacun des actes de leur vie, leur donnant l'intelligence, la conscience d'eux-mêmes, et se manifestant dans l'univers comme existence. C'est le *logos*, le verbe de Dieu dont parlent Platon et saint Jean, Dieu le fils. En d'autres termes, Dieu, l'infini être, est à la fois force-amour-intelligence, ou totalité-cause-existence[2]. Il est triple et un à la fois. De là le respect de l'antiquité pour le nombre trois, emblème de la Divinité ; et comme la triplicité et l'unité, trois et un font quatre, le nombre quatre, la tétrade, a été toujours considéré comme le symbole le plus parfait de la nature divine. Tel est le sens du fameux *Tetra-grammaton* hébraïque, qu'il n'était pas permis au vulgaire de prononcer.

Mais la trinité n'est pas seulement la loi de la nature

[1] *De l'Humanité*, t. I, p. 185-187.

[2] De Dieu ou de la vie dans l'être universel et dans les êtres particuliers, *Revue indépendante*, 3e vol., 1842.

divine; elle est encore la loi générale de tous les êtres créés, et notamment de l'humanité. L'homme, esprit-corps, est à la fois sensation-sentiment-connaissance, indissolublement unis. Il est triple et un. Cette formule joue un rôle important dans le système de M. Pierre Leroux. C'est sur elle qu'il fait reposer ses théories d'organisation sociale.

Telles sont la métaphysique, la théodicée et la religion de M. Pierre Leroux. Non content d'établir ses doctrines par le raisonnement et par ce qu'il appelle l'intuition métaphysique, il les a présentées comme étant le résultat de la tradition non interrompue du genre humain, et constituant l'essence de toutes les religions présentes et passées. A l'appui de sa métempsycose humanitaire, il a invoqué l'autorité de Virgile, de Platon, de Pythagore, d'Apollonius de Tyane, celle de Moïse et de Jésus-Christ, et s'est livré à ce sujet à un immense travail d'érudition. C'est la renaissance de l'homme dans l'humanité que nous enseigne Virgile, le poëte religieux, l'interprète de Platon, lorsqu'il nous montre dans le VI[e] livre de l'*Énéide* les ombres venant boire à longs traits l'oubli dans les eaux du fleuve Léthé, pour recommencer une nouvelle existence. C'est dans le même sens que doit être interprétée la transmigration des âmes professée par Pythagore, bien que toute l'antiquité s'accorde à le représenter comme ayant enseigné la pure métempsycose, c'est-à-dire le passage des âmes dans toutes les espèces de corps animés indifféremment. Apollonius de Tyane, l'élève des Brahmanes, le disciple de Pythagore et de Platon, l'initié des mystères et le théologien du paganisme, n'a-t-il pas dit : « Rien ne « meurt qu'en apparence, de même que rien ne naît qu'en

« apparence. Quand une chose passe de l'état d'essence « à l'état de nature, nous appelons cela naître, de même « que nous appelons mourir retourner de l'état de nature « à l'état d'essence? » Moïse n'a jamais professé le dogme d'une vie future différente de la vie présente; il n'a point parlé de peines et de récompenses à recevoir dans un autre monde, d'enfer ni de paradis. En vain les auteurs chrétiens ont-ils essayé d'expliquer ce silence, en disant qu'au temps de Moïse, les Juifs étaient trop grossiers pour comprendre le dogme sublime de l'immortalité de l'âme séparée du corps. L'immortalité ainsi entendue n'est qu'une immense erreur que Moïse, éclairé par la sagesse de l'antique Égypte, ne pouvait pas, ne devait pas enseigner à son peuple. La vérité que Moïse a révélée, c'est l'unité du genre humain, symbolisée dans le mythe profond d'Adam; aussi, les pharisiens, l'une des trois grandes sectes du judaïsme, ne se trompaient point quand ils pensaient que l'homme renaît au sein de l'humanité. Enfin, Jésus-Christ lui-même, n'a point annoncé la vie future telle qu'on la comprend de nos jours, mais la fin du monde et la renaissance des hommes sur une terre régénérée par la toute-puissance divine. Le christianisme primitif n'a jamais cru à l'existence purement spirituelle des âmes, à un paradis immatériel, mais à la résurrection des corps. C'est encore la renaissance dans l'humanité. Il est presque superflu de faire remarquer qu'aux yeux de M. Pierre Leroux, comme à ceux des sociniens, Jésus-Christ n'est qu'un homme, inspiré il est vrai à un degré supérieur par l'esprit de Dieu, qui s'est manifesté surtout chez les grands initiateurs de l'humanité, chez les fondateurs des religions, tels que Mênou, Boud-

dha, Moïse et Jésus. Dans sa revue du passé, notre philosophe vient souvent se heurter contre des faits qui contrarient singulièrement ses théories. Telle est entre autres cette croyance universelle à une vie différente de notre existence terrestre, aux peines et aux récompenses, aux Champs-Élysées et au Tartare, au paradis et à l'enfer, croyance qui se retrouve en Égypte, dans l'Inde qui allia l'idée de la rémunération à la métempsycose, au sein du paganisme, et chez les Juifs eux-mêmes, où elle fut professée par la secte essénienne. M. Pierre Leroux ne s'arrête point devant cette grande, cette vraie tradition du genre humain. Cette croyance doit être considérée, selon lui, comme une opinion grossière que les initiés aux mystères des religions antiques laissaient au peuple ignorant. Si de grands esprits l'ont adoptée, parce que seule elle leur paraissait expliquer l'énigme de la vie, c'est qu'ils ignoraient la sublime doctrine de la perfectibilité, découverte par le XVIII[e] siècle, et qui, combinée avec la palingénésie humanitaire, justifie suffisamment les voies de la Providence.

Voilà donc quelle est la religion-philosophie qui doit remplacer le christianisme; tel est le sens mystérieux, le complément des révélations successives apportées à l'humanité par les grands initiateurs dont M. Pierre Leroux prétend être l'interprète et le continuateur. Après avoir lu ces déplorables divagations, on ne saurait trop s'étonner que l'auteur ait osé appeler du nom de religion, de philosophie, une théorie qui n'est que la destruction de toute religion, de toute philosophie, le monstrueux assemblage de l'idéalisme des successeurs de Kant et des rêveries de Spinosa. Malgré les subtilités par lesquelles M. Pierre Leroux s'efforce de distinguer les êtres particuliers de la

substance divine immanente dans chacun d'eux, sa théorie de Dieu et de la nature n'est que le panthéisme, moins l'enchaînement rigoureux des déductions, qui fait le mérite du Juif d'Amsterdam, le panthéisme tel que l'avait conçu et hautement professé la secte saint-simonienne. La renaissance de l'homme dans l'humanité, c'est la négation des dogmes consolateurs sur lesquels repose la religion et la morale; c'est une hypothèse sans preuves, un retour à ces grossières erreurs qui, repoussées même par le polythéisme, ont achevé de se dissiper à la lumière de la révélation chrétienne. Nier la persistance de la personnalité de l'âme après la mort, c'est nier l'immortalité. Que m'importe que la force virtuelle qui est en moi subsiste après la mort, si elle cesse d'être moi, si elle ne se manifeste que sous la forme d'un être entièrement nouveau, sans aucun souvenir de son existence passée? A ce compte, mon corps aussi est immortel, car je sais que les molécules matérielles qui le constituent sont impérissables, et recomposeront dans la suite des siècles d'autres êtres animés. O philosophe, professez franchement la doctrine du néant, nous n'avons que faire de votre immortalité !

Du reste, M. Pierre Leroux n'est point le premier qui ait, dans les temps modernes, prétendu remettre en honneur la doctrine de la palingénésie humanitaire. Si, parmi les devanciers qu'il s'attribue, les plus illustres ne méritent point une telle assimilation, il en est d'autres qu'il passe sous silence, et dont il eût à plus juste titre invoqué l'autorité. Aux plus mauvais jours de la révolution française, l'athée Anacharsis Clootz professa la religion de l'humanité, l'absorption de l'individu dans l'espèce. Charles Fourier, ce rêveur dont M. Pierre Leroux a

justement flétri les impures théories[1], avait, trente ans avant lui, prétendu que chaque homme renaît plusieurs fois sur la terre. Fourier, plus explicite que le philosophe de Boussac, fixait à quatre cent cinq le nombre de ces existences, et à vingt-sept mille ans leur durée totale. Il révélait de plus l'état des âmes pendant les intervalles de leurs vies terrestres, intervalles qui constituent selon lui la vie ultra-mondaine, dans laquelle les décédés, revêtus de corps éthérés, planent dans les plus hautes régions de l'atmosphère ou pénètrent au sein des entrailles de la terre. Ainsi, les aberrations de M. Pierre Leroux ne sont, malgré ses prétentions à l'originalité, qu'un manifeste plagiat. Mais ce qui lui appartient, c'est le bizarre syncrétisme au moyen duquel il a amalgamé la religiosité avec l'athéisme, et le mysticisme avec la négation de la vie spirituelle.

C'en est assez sur la religion de M. Pierre Leroux. Il est temps de passer à l'examen des principes de morale, de politique et d'organisation sociale qu'il a déduits de ses conceptions métaphysiques.

III.

ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE.

La famille, la patrie, la propriété viciées par la *caste*. — La solidarité substituée à la charité. — L'égalité loi de l'avenir. — L'égalité dans les temps anciens. — Sens des repas communs de l'antiquité. — Critiques sociales. — La propriété, c'est le mal, le péché originel. — M. Pierre Leroux conclut forcément au communisme. — Principe de la TRIADE. — Le CIRCULUS. — La commune et l'État. — Constitution démocratique et sociale. — Le socialisme est une religion.

De même que l'homme est triple au point de vue psychologique, de même, suivant M. Pierre Leroux, il se

[1] Lettres sur le Fouriérisme, insérées dans la *Revue sociale*.

manifeste comme être social sous l'aspect de la triplicité. Étant à la fois sensation, sentiment, connaissance, il se trouve en rapport, par ces trois faces de sa nature, avec les autres hommes et avec le monde. De là naissent la propriété, la famille, la patrie, qui répondent aux trois termes de la formule philosophique. La trinité de l'âme humaine en prédominance de sensation donne lieu à la propriété; en prédominance de sentiment, à la famille; en prédominance de connaissance, à la cité ou l'État. Mais entre l'homme et ses semblables, entre l'homme et l'univers, il existe deux natures de relation qui engendrent le bien et le mal. L'homme se met en communion et en société avec ses semblables, et c'est la paix, ou bien il veut violemment les asservir à son besoin, et c'est la guerre. Cette dualité se reproduit dans les trois ordres de relations sociales. Dans la famille, il y a le père et l'enfant, le mari et la femme. Si le père, si le mari est tyran, le fils, la femme sont esclaves. De même, dans la cité, les uns commandent dans un intérêt égoïste, et les autres sont contraints d'obéir : c'est encore l'esclavage. Enfin, en voulant la propriété à son profit, l'homme la constitue par cela même chez les autres. Voilà donc des limites infranchissables qu'il se donne à lui-même. En se faisant propriétaire, il se fait esclave; car il abdique par cela même son droit à la jouissance de ce qui excède sa propriété. La guerre entre les hommes revient encore par ce côté : car ceux qui ont un gros bagage de propriété sont les puissants; ceux qui en ont un petit, ou qui n'en ont pas, sont trop faibles pour n'être pas esclaves.

« Ainsi l'homme, par le fait même de sa vie, par le be-
« soin inhérent à son être, constitue la famille, la patrie,

« la propriété, et il se trouve que ces trois excellents « biens deviennent pour lui une triple source de mal [1].

« La famille, la patrie, la propriété doivent-elles donc « un jour disparaître de l'humanité? De loin en loin, dans « le cours des siècles, il y a eu des penseurs et des sectes « tout entières qui l'ont cru. De nos jours, ces penseurs « et ces sectes ont de nouveau surgi. » M. Pierre Leroux déclare ne point partager cette opinion; l'homme, dit-il, ne peut être conçu sans famille, sans patrie, sans propriété. La famille, la patrie, la propriété sont les trois modes nécessaires de sa communion avec ses semblables et avec la nature. On ne peut qu'applaudir à cette déclaration. Mais bientôt nous allons voir notre philosophe renverser, par une de ces contradictions qui lui sont familières et qu'il dissimule sous les artifices d'une phraséologie captieuse, les principes qu'il vient de poser.

La famille, la patrie, la propriété, dit M. Pierre Leroux, doivent être organisées de manière à servir à la communion indéfinie de l'homme avec ses semblables et avec l'univers. C'est là une conséquence de l'identité existant entre l'homme individuel et l'être général humanité. Mais jusqu'ici la famille, la nation, la propriété n'ont point été organisées de façon que l'homme pût se développer et progresser librement dans leur sein. La famille parquait les hommes, parce qu'elle rattachait tout à la naissance, qu'elle subordonnait le fils au père, et faisait de l'homme un *héritier*. La nation parquait les hommes dans l'espace, parce qu'elle créait des agrégations hostiles les unes aux autres, et faisait de l'homme

[1] *De l'Humanité*, t. I, p. 131. — Dans cette exposition, je m'attache autant que possible à conserver les expressions mêmes de l'auteur.

un *sujet*. « Enfin, il y a une troisième manière de par- « quer les hommes, c'est de diviser la terre, ou, en « général, les instruments de travail, et d'attacher les « hommes aux choses, de subordonner l'homme à la pro- « priété, de faire de l'homme un *propriétaire* [1] ». La source du mal, c'est la rupture de l'unité et de la communion de l'homme avec ses semblables, autrement dit l'isolement, l'individualisme, la caste : de là naissent la *famille-caste*, la *patrie-caste*, la *propriété-caste*, contraires à la vraie famille, à la vraie patrie, à la vraie propriété.

Les anciens sages, Confucius, Jésus, ont proposé pour remède au mal la charité. Ils ont dit : « *Aimez votre prochain comme vous-même.* « M. Pierre Leroux consent à reconnaître qu'il y a du bon dans ce principe, mais il le trouve insuffisant et entaché d'une triple imperfection. En effet, il voit dans la charité du christianisme : « 1° le *moi*, ou la « liberté humaine abandonnée ; l'égoïsme nécessaire et « saint dédaigné, foulé aux pieds ; la nature méprisée, « violée ; — 2° le *moi*, ou la liberté humaine tournée di- « rectement vers Dieu ; l'être fini aspirant directement « à n'aimer que l'être infini ; — 3° le *non-moi*, ou le sem- « blable, dédaigné dans la charité même ; aimé en appa- « rence seulement, et par une sorte de fiction, en vue de « Dieu, unique amour du chrétien [2]. » Un principe supérieur et plus complet doit donc être substitué à la charité ; c'est celui de la solidarité mutuelle des hommes, fondé sur le rapport intime, l'union indissoluble qui, dans la nature des choses, existe entre l'homme et l'humanité.

[1] *De l'Humanité*, t. I, p. 140.

[2] *De l'Humanité*, t. I, p. 162.

Cette union est telle que nous ne pouvons faire du mal à nos semblables sans faire notre propre mal. L'oppression n'est pas seulement funeste à l'opprimé, elle est encore nuisible à l'oppresseur qu'elle corrompt et soumet à la crainte. De même nous ne pouvons faire notre propre mal, sans que ce mal ne réagisse sur les autres hommes, en les privant du secours qu'ils auraient trouvé en nous. La formule de la vraie charité, de la solidarité, également éloignée de l'ascétisme et de l'égoïsme, est donc celle-ci :

« Aimez Dieu en vous et dans les autres.

« Ce qui revient à : Aimez-vous par Dieu dans les autres.

« Ou : Aimez les autres par Dieu en vous.

« Ne séparez pas Dieu et vous et les autres créatures.

« Dieu ne se manifeste pas hors du monde, et notre vie n'est pas séparée de celle des autres créatures [1]. »

Mais comment se réalisera ce principe de la solidarité, de la communion de tous les hommes? Ce sera par l'application de plus en plus complète de la liberté, de la fraternité, et surtout de l'égalité. La révolution française a résumé avec raison toute la politique dans ces trois mots, qui renferment un sens profond. Ils correspondent, en effet, à la formule de l'homme, qui est à la fois sensation-sentiment-connaissance. La liberté, exprimant la manifestation extérieure de la vie, se rapporte au monde de la sensation. L'homme social ne peut exercer son activité sans se trouver en rapport avec ses semblables, sans éprouver à leur égard une affection bienveillante ou hostile. La loi qui doit régler ces rapports, c'est la fraternité

[1] *De l'Humanité*, t. I, p. 167.

relative au sentiment. Mais pourquoi la liberté et la fraternité doivent-elles présider aux relations des hommes? L'intelligence répond que c'est parce que tous les hommes sont égaux. L'égalité correspond donc à la connaissance; elle est, au point de vue de la science, la raison d'être des deux autres parties du symbole républicain, le fondement logique de la liberté et de la fraternité.

« Il y a, dit M. Pierre Leroux, tout une science dans « ce mot *égalité,* une science aujourd'hui obscure et en« veloppée de ténèbres : l'origine et le but de la société « sont cachés dans ce mot comme dans l'énigme du « sphinx[1]. » L'égalité est un principe, un dogme qui, proclamé pour la première fois par Rousseau, est devenu une foi, une croyance, une religion.

Suivant les ennemis du progrès, ajoute M. Pierre Leroux, la devise républicaine est celle du vice, de l'ignorance et de l'envie. C'est un cri de guerre, et non un cri de paix ; ce sont trois mots vides de sens que le peuple, c'est-à-dire la canaille, a embrassés avec avidité comme un symbole de licence. Une expérience pleine de déception l'a prouvé, l'égalité n'est qu'une chimère. D'autres prétendent restreindre le principe de l'égalité à l'égalité devant la loi. C'est là, suivant M. Pierre Leroux, une interprétation mesquine et fausse. L'égalité devant la loi, même étendue à l'ordre politique, n'est pas la vraie égalité. Il ne s'agit point, dans l'axiome révolutionnaire, de la seule égalité du citoyen, mais de l'égalité humaine. « L'égalité est une loi divine, une loi antérieure à toutes « les lois, et dont toutes les lois doivent dériver. »

[1] *De l'Égalité*, p. 4.

Ce principe, dit notre auteur, est aujourd'hui le *criterium* même de la justice. Il s'est imposé à nos intelligences avec tant d'autorité, que la société actuelle, sous quelque rapport qu'on la considère, n'a pas d'autre fondement logique. L'égalité est le principal élément de notre organisation militaire; elle est proclamée comme base de l'organisation politique, sous le nom de *souveraineté du peuple*; comme loi de l'industrie, de l'agriculture et du commerce, sous le titre de *libre concurrence*. Elle est inscrite au frontispice du Code civil et du Code pénal. C'est elle qui est consacrée dans l'ordre religieux et intellectuel sous le nom de *liberté de conscience*, de *liberté de penser et d'écrire*. Elle préside aux relations sociales, à tous ces rapports qui participent de l'amitié et de l'amour. Il n'y a plus de nobles ni de roturiers, plus de mésalliance.

Mais cette égalité n'est admise qu'en principe. En fait, combien elle est loin d'être complétement réalisée! Dans l'armée, le riche se dispense, pour un léger tribut, d'acquitter la dette de sang. Le privilége d'une éducation spéciale lui ouvre le chemin des grades, fermé, suivant M. Pierre Leroux, aux fils de l'artisan et du laboureur. La concurrence n'est que l'écrasement du faible par le fort, l'exploitation des travailleurs par les possesseurs des grands capitaux. La liberté de penser n'est qu'une dérision, puisqu'on refuse au pauvre une instruction qu'il ne peut payer. L'égalité devant les lois criminelles est purement nominale, puisqu'on traite sur le même pied celui que l'éducation et la fortune mettent à l'abri des tentations coupables, et celui qui, plongé dans l'ignorance, est exposé à toutes les suggestions de la misère. Est-il vrai, d'ailleurs,

que les crimes des hautes classes soient réprimés? Que d'infamies commises impunément par les loups-cerviers, par les princes de la finance! Que de honteux trafics dans le commerce, dans le journalisme, dans le monde politique! « Lovelace est à couvert par son or, comme autre-« fois il pouvait l'être par son rang et sa noblesse. Tartufe « riche peut impunément ourdir ses trames, sans qu'à la « fin de la pièce l'exempt arrive pour l'arrêter... Robert « Macaire est ce poëme de la licence et de l'impunité du « crime dans les classes supérieures. Ce brigand trafique « de tout, de la confiance, de l'amitié, de l'amour, de tous « les sentiments possibles, et il arrive à tout. En effet, « telle est notre époque : Cartouche et Mandrin, déguisés « en banquiers, supputent publiquement et établissent en « justice le capital dont ils disposent. On ne fait pas « pendre un homme qui dispose de cent mille écus, disait « insolemment un traitant du dernier siècle, qui avait mé-« rité la corde. Aujourd'hui, non seulement on ne pend « pas un tel homme, mais on lui rend tous les honneurs[1]. » On voit que, pour faire profession de philosophie, M. Pierre Leroux n'en montre pas moins d'acrimonie que ses confrères en socialisme, dans les critiques qu'il dirige contre la société. Enfin. M. Pierre Leroux se plaint amèrement de l'infériorité dans laquelle il prétend que les femmes sont retenues par notre législation et nos mœurs. On leur ferme l'accès des hautes connaissances et des carrières libérales; on leur refuse les droits politiques, leur place dans la cité. L'égalité dans les relations d'amour ne fait que jeter dans les bras des riches débauchés les jeunes

[1] *De l'Égalité*, p. 23.

filles du peuple, que la connaissance des barrières infranchissables du rang préservait du moins, autrefois, de la séduction d'espérances impossibles. Enfin, dans le mariage même, nos lois ne consacrent pas entre les époux l'égalité, la réciprocité des devoirs.

Ainsi, continue l'auteur, la société se trouve en proie à la contradiction, au désordre, par suite de l'opposition du fait et du droit. Le mal actuel de la société résulte de la lutte du principe de l'égalité et de son contraire : « De « quelque côté que l'on se trouve, il semble que l'on va « saisir l'égalité. Fausse apparence! mirage trompeur ! « c'est l'inégalité qu'on embrasse... Il y a véritablement « deux hommes dans chacun de nous, deux tendances. « Les deux partis politiques qui nous divisent ne sont que « l'image de ce qui se passe dans chacun de nous. Nos « discordes civiles ne sont que le reflet de la discorde in- « térieure de notre âme. Il y a deux hommes en nous, il « y a l'avenir, il y a le passé; il y a l'homme de la loi d'é- « galité et l'homme de la loi de servitude. Notre âme, « notre raison, ne comprend comme idéal que l'égalité; « mais notre vie pratique ne réalise qu'inégalité, et nos « yeux ne voient pas autre chose... C'est que nous som- « mes entre deux mondes, entre un monde d'inégalité qui « finit, et un monde d'égalité qui commence.

« Quel principe triomphera et se réalisera dans la pra- « tique? Est-ce l'égalité ou l'inégalité? Si c'est l'inégalité, « replongez-nous vite dans la nuit des siècles écoulés avant « que cet idéal nous eût apparu. Si c'est l'égalité, mar- « chez donc à la réalisation de cet idéal.

« Voilà le problème. Il y a ici la question d'Hamlet, la « question du passage d'une vie à une autre, la question

« de la mort et de la résurrection, *to be or not to be.*

« Quoi qu'on puisse penser du résultat futur de cette « situation du monde, personne du moins ne peut se re- « fuser à cette évidence et à cette conclusion, que la « société actuelle, sous quelque rapport qu'on la con- « sidère, n'a d'autre base que l'idée de l'égalité. Si elle « n'a pas cette base-là, il faut déclarer qu'elle n'en a « aucune.

« Croire qu'il ait suffi d'introduire l'égalité dans le Code « pénal, dans le Code civil, et même dans la politique, « c'est folie. L'égalité est une idée, une croyance qui a « déjà réalisé certaines conséquences, et qui pourra bien « en réaliser d'autres[1]. C'est un principe aujourd'hui re- « connu par l'esprit humain; les applications n'en sont « limitées que par notre ignorance. Le temps se chargera « de le développer. Ne confondez pas le droit avec sa li- « mite actuelle. Le droit, cette virtualité infinie qui ré- « sulte du caractère d'homme et du caractère de citoyen, « aura toujours des restrictions et des limites; mais il y « en aura de légitimes et d'illégitimes, de raisonnables et « de non fondées en raison.

« Il faut être aveugle pour s'imaginer que notre société « actuelle, si souffrante et si pleine de fléaux, a décou- « vert les bornes d'Hercule de la justice, le *nec plus ul-* « *trà* de l'équité; il faut avoir un triple bandeau pour oser « dire que toutes les applications d'un principe aussi « nouveau dans le monde que l'égalité sont faites, « et, d'un autre côté, il n'y a qu'un insensé qui puisse « croire que les conséquences de ce principe pourront

[1] *De l'Égalité*, p. 58.

« être vaincues par la violence ou escamotées par la « ruse [1]. »

Telles sont les principales idées que M. Pierre Leroux a développées dans la partie doctrinale de son livre de *l'Égalité,* écrit qui, bien qu'antérieur par sa date au traité de *l'Humanité,* lui est néanmoins postérieur dans l'ordre logique. Appelant l'histoire au secours de ses considérations théoriques, l'auteur s'est attaché à prouver que, jusqu'à la découverte très récente du principe de l'égalité, la science politique n'aurait eu aucune base. L'antiquité ne connaissait pas la véritable égalité. La division des hommes en castes, l'esclavage étaient alors des faits universels, au-dessus desquels les plus grands génies de la Grèce n'ont pu s'élever. Cependant, si les anciens n'ont pas compris que les mêmes droits devaient résulter pour tous de la seule qualité d'hommes, du moins ont-ils conçu et appliqué l'égalité dans la caste, l'égalité entre les membres des classes supérieures, prêtres ou guerriers. Cette égalité se manifestait le plus souvent par la communauté. Elle eut pour symbole, dans les grandes législations de l'antiquité, les repas publics, les banquets communs établis en Crète par Minos, à Sparte par Lycurgue; mais dont la source plus antique encore se perd dans la nuit des temps. Cette institution ne fut-elle pas apportée en Crète par les Dactyles idéens, ces prêtres de la religion primitive, venus de la Phrygie? Une ancienne tradition arrivée jusqu'à Aristote ne rapportait-elle point qu'Italus rassembla les sauvages habitants de l'Œnotrie, et institua chez eux les repas communs? Et tel était bien le sens de

[1] *De l'Égalité*, p. 60.

cette institution. Comment, en effet, le citoyen de la caste antique s'appelait-il, dans la langue mystique de la cité? Il s'appelait *égal*. Ainsi, chez les Doriens, Sparte était la cité des *égaux*; les Spartiates, les vrais Spartiates, ceux qui avaient droit au *banquet commun*, à *l'eucharistie* s'appelaient entre eux les *égaux* (*homoioi*). C'étaient les seuls qui fussent des hommes. On reconnaît le même caractère dans les hétairies carthaginoises, dans l'institut des disciples de Pythagore, dans la vie en commun des prêtres et des guerriers de l'Égypte. Ainsi, d'après M. Pierre Leroux, le repas égalitaire, mais borné à la caste, aurait été la base spirituelle et temporelle des législations de la haute antiquité. Il se retrouve aussi dans la législation de Moïse, qui fut empreinte au plus haut degré de l'esprit d'égalité. La pâque avait le même sens dans la loi de Moïse que les *andries* dans les institutions de Minos, les *phidities*[1] dans celles de Lycurgue. Le sabbat, l'année sabbatique et le jubilé avaient aussi pour but essentiel le maintien de l'égalité. C'était là le véritable esprit du mosaïsme, esprit qui fut conservé par la secte essénienne, dans laquelle la vie en commun et le repas égalitaire furent constamment pratiqués[2]. M. Pierre Leroux voit dans la pâque et les banquets communs des esséniens, l'origine de l'eucharistie chrétienne qui, selon lui, n'avait été pour les premiers disciples que le symbole de l'égalité, de l'unité en Dieu du genre humain[3]. Le christianisme lui paraît avoir sa source dans la doctrine

[1] *Andries* était le nom des repas publics en Crète, *Phidities* à Sparte.

[2] *De l'Égalité*, deuxième partie.

[3] *De l'Humanité*, t. II.

des esséniens et des thérapeutes. Jésus-Christ n'aurait fait que compléter et vulgariser la doctrine secrète, l'enseignement ésotérique de ces sectes. Comme le Bouddha de l'Inde, il serait le destructeur des castes, le révélateur de l'égalité. C'est en ce sens que sa mission aurait un caractère divin. M. Pierre Leroux a déployé à l'appui de cette thèse toutes les ressources de son érudition. Malgré ses efforts, ses arguments ne nous semblent rien moins que concluants [1].

M. Pierre Leroux résume toute l'histoire du passé en trois grandes époques : le régime des castes de famille, le régime des castes de patrie, et le régime des castes de propriété. La première période correspond à la constitution de l'Inde et de l'Égypte, de l'Assyrie et de la Perse, où l'homme ne valait que par sa naissance, ses aïeux; la seconde aux cités de la Grèce et de l'Italie, où tous les droits étaient subordonnés à la qualité de citoyen. La troisième, au moyen âge, à la période féodale, pendant laquelle l'homme ne tirait sa valeur que de la possession d'une terre, d'un manoir fortifié. Suivant l'auteur, nous ne sommes pas encore sortis de cette période. Le bourgeois d'aujourd'hui a succédé au noble du moyen âge. Son château féodal, c'est le capital dont il dispose. Sa puissance est dans son or, mais réciproquement sa vie est enchaînée et limitée à son or. « La propriété actuelle, née « au sein de la propriété féodale, est de même nature. La

[1] Nous ne pouvons réfuter ici les opinions de M. Pierre Leroux sur ce point important. Nous nous bornons à renvoyer le lecteur au chapitre V de ce livre, relatif au christianisme, dans lequel nous exposons les principales raisons qui doivent faire repousser toute assimilation entre la révélation chrétienne et les doctrines des esséniens.

« rente et le droit du seigneur sont choses identiques[1]. » Aujourd'hui l'esprit humain aspire à sortir de ce triple régime des castes, qui est l'esclavage, pour entrer dans la liberté.

M. Pierre Leroux a longuement développé cet anathème contre la propriété. Sur ce point, il ne le cède en violence à aucun des autres hérésiarques socialistes, pas même à M. Proudhon. Ce n'est pas sans raison que ce dernier a signalé l'identité de ses doctrines avec celles du philosophe humanitaire. Il y a complète parité. M. Pierre Leroux a emprunté à l'auteur des *Contradictions économiques* la fameuse définition : *La propriété, c'est le vol*, et s'est livré sur ce thème à des amplifications dignes de l'idée principale. Il a commenté avec non moins de succès l'assimilation de la rente et du fermage au droit d'aubaine, au droit du seigneur. Il s'est associé à cette doctrine essentiellement communiste, qui nie la valeur du travail individuel pour n'attribuer de puissance qu'au travail collectif, et qui proclame que tout capital appartient de sa nature à la société[2]. Personne n'a dépassé la virulence de ses déclamations contre le règne des juifs, le culte du veau d'or, l'exploitation du travail par le capital; nul ne s'est plus obstinément attaché à présenter sous un faux jour, à envenimer les doctrines de l'économie politique relatives au grand problème du rapport de la population aux subsistances, et n'a jeté avec autant d'acharnement le nom de Malthus au visage des défenseurs de la société comme

[1] *De l'Égalité*, p. 268.

[2] *De la Ploutocratie*, article publié dans la *Revue indépendante*, année 1843, réimprimé en 1 vol. in-12. 1848.

la plus sanglante injure[1]. A l'appui de sa dialectique et de ses critiques acerbes, M. Pierre Leroux a invoqué l'art de grouper les chiffres. C'est lui qui, le premier, s'est efforcé de démontrer, par une statistique à son usage, que sur un total de neuf milliards auquel s'élèverait le produit annuel du travail de la France, cinq milliards seraient ravis aux travailleurs sous la forme de rente de la terre, d'intérêt du capital et d'impôt, au profit de deux cent mille familles propriétaires et budgétivores[2]. De même que M. Pierre Leroux avait emprunté les arguments de M. Proudhon, celui-ci, par un touchant échange, s'est emparé des déclamations du philosophe humanitaire contre Malthus et de ses incroyables calculs. La soi-disant barbarie des malthusiens et le prétendu vol annuel de cinq milliards fait aux prolétaires, sont devenus, entre les mains du rédacteur du *Peuple*, deux redoutables béliers pour battre en brèche la société.

Parmi les nombreux passages des écrits de M. Pierre Leroux, dans lesquels se trouve formulée la condamnation de la propriété individuelle, l'un des plus explicites et des plus curieux est le chapitre du livre *De l'Humanité*, consacré à l'interprétation de la première partie de la Genèse. Suivant notre auteur, cette portion des livres sacrés n'est qu'une série de mythes dont le sens mystérieux révèle l'histoire du développement philosophique et social de l'humanité primitive, telle que l'avait conçue la profonde

[1] *De la Recherche des biens matériels*, série d'articles publiés dans la *Revue sociale*, 1re année ; réimprimée en un volume sous le titre de *Malthus et les Économistes.—Le Carrosse de M. Aguado*. Id.

[2] *De la Ploutocratie*, article publié dans la *Revue indépendante* en 1843.

sagesse des prêtres de l'Égypte, à laquelle Moïse était initié. Adam ne désigne pas un homme individuel, mais l'homme pris dans un sens général et abstrait, l'espèce humaine. Le péché originel, la chute, c'est le passage de la période instinctive de la vie de l'humanité, où l'individu ne se distinguait pas de l'espèce et vivait au sein de la nature d'une vie inconsciente et purement animale, à la période où l'individu commença à connaître, à distinguer sa personnalité. La chute, c'est donc la venue de l'égoïsme, de la distinction égoïste, c'est-à-dire la combinaison de la connaissance et de l'égoïsme. De là la rupture de l'unité, la mort morale, car la vie morale résulte de la connaissance dans l'unité, de la destruction réfléchie de l'égoïsme, en un mot de la solidarité, de la fraternité. La chute de l'homme racontée par Moïse exprimerait donc au fond la même idée que Rousseau a développée sous une forme rationnelle dans ses discours sur l'influence des arts et des sciences et sur l'origine de l'inégalité.

Caïn et Abel, dans lesquels se personnifie la seconde période de l'existence de l'humanité parvenue à la connaissance, symbolisent l'établissement de la propriété, nouveau progrès dans le mal. Caïn, c'est l'homme de la sensation, l'homme de la force. Abel, l'homme du sentiment. Caïn s'empare de la terre, il devient propriétaire, laboureur, il immole son frère Abel, le faible, le pasteur non fixé au sol, le prolétaire. Cela est si vrai, que le nom hébraïque de Caïn signifie littéralement propriétaire, possesseur; tandis que celui d'Abel exprime l'état de vacuité, de pauvreté, de non possession. De plus, le nom d'Hénoch, fils de Caïn, signifie limitation. Or la limitation naît précisément de la propriété. Seth, le troisième fils d'Adam, c'est l'homme de

la connaissance, de la science proprement dite, s'élevant jusqu'à la notion de la justice; mais la postérité de Seth se corrompt dans la suite par son mélange avec celle de Caïn, et de cette alliance adultère naissent des monstres de perversité; c'est là encore un mythe qui exprime la dégénération de la science, se mettant au service de la force, et constituant une oppression plus exécrable encore. M. Pierre Leroux poursuit cette interprétation allégorique avec un art qui fait beaucoup d'honneur à son imagination. Il s'efforce d'établir que chacun des patriarches qui succédèrent à Adam symbolise une phase du développement du mal résultant de la propriété. Méthousaël, c'est la dissolution universelle, l'abîme de la mort. Lamech, c'est l'établissement de la polygamie, des castes et du droit du plus fort. Enfin, après avoir épuisé la coupe de l'abomination, l'humanité primitive est condamnée, et Noé désigne la naissance d'une humanité nouvelle, chez laquelle l'homme de la sensation, celui du sentiment et celui de la connaissance, personnifiés par Cham, Sem et Japhet, se trouveront dans un plus juste équilibre. Pour prouver surabondamment l'exactitude de cette interprétation, M. Pierre Leroux fait remarquer que les noms grecs des rois antédiluviens conservés par les Chaldéens et transmis jusqu'à nous par Bérose, étant ramenés à leurs étymologies, présentent absolument le même sens que les noms hébraïques des patriarches antérieurs à Noé.

Voilà donc la propriété condamnée, de par l'autorité de Moïse et de la sagesse égyptienne et chaldéenne. Il y aurait en vérité de quoi trembler pour elle, si l'on ne savait jusqu'à quel point on peut pousser l'illusion des explications allégoriques. Qui ne se rappelle l'interprétation astrono-

mique du christianisme par Dupuis, et cette plaisanterie plus récente, dans laquelle on prouvait rigoureusement que Napoléon et ses douze maréchaux n'avaient jamais existé, et n'étaient qu'un symbole du soleil et des douze signes du zodiaque ?

Nous avons résumé les principales critiques que M. Pierre Leroux a dirigées contre l'ordre social, et les données générales du système qu'il aspire à y substituer. Malgré ce que ces données présentent de vague et d'indécis, il est facile d'y reconnaître tous les traits qui caractérisent le système communiste. M. Pierre Leroux prend pour point de départ l'idée de l'égalité; il y subordonne celle de la liberté. L'égalité devant la loi ne lui suffit pas, il aspire à la faire passer du domaine du droit dans celui des faits. Il déclare, il est vrai, que parmi les conséquences du principe de l'égalité, il en est de légitimes et d'illégitimes; mais il est impuissant à tracer la limite qui sépare ces deux ordres de conséquences, et comme tous ses devanciers, il est entraîné à la négation de la propriété. C'est en vain qu'il se flatte d'échapper aux nécessités logiques qui l'étreignent par une subtile distinction entre la propriété, la famille, la patrie-castes, et la propriété, la famille, la patrie humanitaires; en vain qu'il rêve une famille sans subordination de la femme et du fils au mari et au père, une cité sans pouvoir politique, une propriété sans attribution individuelle des biens et sans hérédité. C'est en vain qu'il s'efforce de substituer au mot de communauté l'expression théologique de communion, qui enveloppe sa pensée d'un nuage. Ces efforts puérils tentés pour concilier à l'aide de misérables artifices de langage des idées contradictoires, ne font que déceler l'embarras d'un esprit vacillant, qui

recule devant ses propres témérités, et les prétentions d'une vanité philosophique qui aspire à revêtir d'une apparence de nouveauté des vieilleries qui ont traîné dans les écrits des sophistes de tous les temps et dans la fange sanglante de toutes les révolutions.

Que dire de ce principe de la solidarité que M. Pierre Leroux prétend substituer à la charité chrétienne? N'est-il pas étrange de voir un écrivain qui a déclamé avec tant d'énergie contre l'égoïsme, l'isolement de l'individu, repousser la charité parce qu'elle s'inspire d'un principe supérieur à l'humanité, et invoquer un mobile qui n'est au fond que l'amour de soi? La formule de la solidarité, Aimez-vous dans les autres, aimez les autres en vous, revient à cette vieille doctrine de l'intérêt bien entendu, professée de tout temps par les philosophies dérivées de l'épicurisme, et que l'école utilitaire a tenté plus récemment d'ériger en criterium de la justice. C'est là une question définitivement jugée. L'amour de soi considéré isolément ou placé en première ligne, ne saurait offrir à la morale qu'un fondement ruineux, à l'intelligence qu'une règle mobile et arbitraire. Ce n'était vraiment pas la peine de se poser en révélateur, pour répéter une erreur depuis longtemps condamnée, ni de faire de si grands efforts de dialectique, pour aboutir à une inconséquence. La solidarité de M. Pierre Leroux, illogique, contradictoire, impuissante, ne détrônera point la charité chrétienne ni le principe philosophique de la loi du devoir.

Ici s'arrêtent l'exposition et l'appréciation des travaux de M. Pierre Leroux qui, malgré leur singularité, présentent encore un caractère sérieux. Une tâche délicate nous reste à remplir : c'est de donner une idée des

dernières élucubrations de ce philosophe, qui dépassent les limites de la bizarrerie et tombent dans l'extravagant et le bouffon. C'est un spectacle pénible, que de voir un homme qui ne manquait ni d'érudition, ni d'intelligence philosophique, ni de style, gaspiller de nobles facultés, et s'égarer à la poursuite de ridicules chimères.

Le panthéisme, la solidarité, le communisme, conclusions générales auxquelles aboutit soit explicitement, soit implicitement M. Pierre Leroux dans ses œuvres doctrinales, ne constituent point une solution pratique des problèmes sociaux. Le communisme n'est au fond et dans son essence qu'une négation, un principe de destruction. M. Pierre Leroux l'a compris. Aussi a-t-il déclaré que la communauté pure ne pourrait être qu'un état transitoire, une phase de dissolution; qu'elle devait être régularisée par un principe supérieur d'organisation. Ce principe, il se flatte de l'avoir trouvé : c'est la TRIADE.

Notre philosophe prend encore pour point de départ sa formule de l'homme à la fois triple et un, sensation — sentiment — connaissance indivisiblement unis. Chaque être humain, dit-il, renferme en lui ces trois termes, mais à des degrés divers. Chez l'un, c'est la sensation qui prédomine; chez l'autre le sentiment; chez un troisième la connaissance. De là naît la division de l'espèce humaine en trois grandes classes qui se retrouvent dans tous les temps : les savants, hommes de la connaissance; les artistes, hommes du sentiment; les industriels, hommes de la sensation. C'est la division des castes de l'Inde en brahmanes ou prêtres et savants, kchatryas, guerriers ou artistes, soudrâs, laboureurs et artisans; celle des castes de l'Égypte, en prêtres, guerriers et hommes de travail; celle de la répu-

blique de Platon, en philosophes, guerriers et laboureurs. M. Pierre Leroux découvre je ne sais quelle analogie profonde entre la profession de guerrier et celle d'artiste. De nos jours, ajoute-t-il, la même division a été reproduite avec raison par Saint-Simon qui classait les hommes en prêtres ou savants, artistes et industriels. L'erreur des législateurs de l'Inde et de l'Égypte, de Platon, de Saint-Simon, a été de constituer les divers termes de cette division sous la forme de castes, de placer les diverses classes dans un état d'inégalité, de subordination, d'oppression. Il n'en doit pas être ainsi dans une société parfaite; ces trois classes sont appelées à vivre sur le pied de l'égalité, à s'unir intimement dans toutes les fonctions de la vie sociale.

Pour établir cette union, M. Pierre Leroux fait remarquer que dans tout exercice de l'activité humaine, il y a emploi des trois facultés essentielles qu'il a distinguées. Donc, pour qu'une fonction quelconque soit remplie aussi parfaitement que possible, elle doit l'être par une réunion de trois individus, dont chacun possède à un degré supérieur l'une des trois facultés primitives. « La triade organique est donc l'association de trois êtres humains « représentant chacun en prédominance l'une des trois « faces de notre nature, l'un la sensation, l'autre le sentiment, le troisième la connaissance, dans une fonction « sociale quelconque. L'élément social du travail n'est « donc pas un individu, mais trois individus, ou la « TRIADE. » L'association de la triade est de plus consolidée par l'amitié.

Une réunion de triades forme un atelier. Toute fonction soit industrielle, soit artistique, soit scientifique, donne

lieu à trois ateliers. Les instruments de la fonction, autrement dit le capital, les machines outils et avances, sont remis dans leur unité à toutes les triades associées pour la fonction.

Une triade directrice formée par l'élection préside aux trois ateliers auxquels donne lieu chaque fonction.

Le principe de la triade détruit le despotisme, car le despotisme provient de ce que la fonction, ou le travail, a toujours été livré à un seul. Un seul commande, un seul possède, de là l'oppression, l'exploitation de l'homme par l'homme.

M. Pierre Leroux, qui réunit à la qualité d'écrivain celle d'imprimeur, a développé dans *la Revue sociale* l'application de la triade à l'art typographique. Ce traité philosophico-industriel renferme de singuliers aveux. L'auteur reconnaît que dans certaines fonctions typographiques, la triade se réduit à deux individus ou même à un seul. Cependant elle n'en existe pas moins; mais à l'état latent. Voilà une étrange arithmétique, et nous avouons ne pas comprendre une trinité composée de deux ou d'un seul individu. La triade doit être complète ou elle n'est pas. A quoi bon poser un principe pour y renoncer immédiatement, tracer une règle pour la détruire par l'exception, préconiser la triade, pour retomber dans la duade et la monade? C'est encore là un exemple des puériles logomachies dans lesquelles se complaît M. Pierre Leroux. Qu'il soit absurde s'il le veut, mais du moins qu'il se montre conséquent avec lui-même dans ses bizarres conceptions.

La triade réalise l'association et l'égalité parfaites. Voici comment MM. Luc Desages et Auguste Desmoulins, apô-

tres de la doctrine triadaire avoués par le maître, résument l'organisation économique de la société nouvelle[1].

« L'association humaine, profitant de la fécondité infinie « de la nature, profitant aussi du travail accompli par « toute l'humanité depuis ses premiers âges jusqu'à nous, « secondée par les efforts de tous ses membres, donne à « chaque individu, par la participation à l'héritage com- « mun et par le travail, les moyens de se procurer l'habi- « tation, la nourriture et le vêtement, dans lesquels se « résument les besoins relatifs à la conservation de l'in- « dividu.

« Chaque être humain a droit à l'habitation, à la nour- « riture et au vêtement. Le droit de chacun à ces choses « est limité par le droit de tous.

« Chacun et tous ont droit de participer à tous les avan- « tages de la société. — Chacun et tous ont le droit et le « devoir d'exercer une fonction dans la société.

« Chacun et tous ont droit à la propriété. — La pro- « priété est le droit naturel pour chacun d'user d'une chose « déterminée de la façon que la loi détermine.

..... « La société, le milieu collectif est le champ et le « centre du travail de chaque homme; c'est d'elle que « chaque homme emprunte la science qu'il applique, les « instruments qu'il emploie, la matière qu'il transforme; « c'est d'elle réellement qu'il tire tous ses moyens de pro- « duire. Dans tout fait de production, *le milieu social « tout entier intervient à titre de détenteur des instru- « ments de travail et des matières premières, à titre « d'inspirateur, à titre de répartiteur*. Le travail est

[1] *Aphorisme de la doctrine de l'humanité*, p. 29.

« demandé par la société à l'industriel, à l'artiste, au sa-
« vant...

« Le travail a trois termes.

« 1° Un terme qui répond au passé, et qui représente
« la science, la tradition, les inventions successives de la
« pensée humaine relativement au produit demandé; qui
« représente aussi la matière transformée par un travail
« antérieur en vue de ce produit. Jusqu'ici ce terme,
« expression d'une puissance éminemment sociale, puis-
« qu'il manifeste l'association universelle des hommes dans
« le temps et dans l'espace, a été appelé improprement
« capital (*caput*, tête, chef). La force sociale qu'il exprime
« a été mise aux mains de quelques particuliers par suite
« des conquêtes du système féodal, et y a été maintenue
« en l'absence du droit fondé sur l'égalité, la fraternité, la
« liberté..... 2° Etc.....

« La répartition est l'acte par lequel le pouvoir admini-
« stratif préside au partage général des produits et des
« instruments de travail soit industriels, soit artistiques,
« soit scientifiques.

« La production, accomplie sur la demande de l'admi-
« nistration, doit satisfaire les besoins présents et prévoir
« les besoins à venir; elle doit dans tous les cas être main-
« tenue par le travail au niveau de la consommation.

« La formule de rétribution des fonctionnaires (tous les
« citoyens sont fonctionnaires) est triple et une. A chacun
« suivant sa capacité, — à chacun suivant son travail, —
« à chacun suivant ses besoins.

« La capacité se rétribue par la fonction, et impose la
« fonction.

« Le travail accompli se rétribue par le loisir.

« Le besoin est satisfait par des produits soit naturels « ou industriels, soit artistiques, soit scientifiques. »

Telle est l'organisation économique de la nouvelle société. On voit que malgré la prétendue innovation de la triade, elle ne fait que reproduire exactement les données du pur communisme. Le capital appartient à la société; tous les citoyens sont fonctionnaires. L'administration dirige le travail et le rémunère suivant une loi de répartition qui offre le bizarre mélange du principe saint-simonien et de la règle proposée par M. Louis Blanc.

La communauté et l'organisation triadaire ne résolvent pas encore complétement le problème de la généralisation du bien-être. La grande question du rapport des subsistances aux populations se représente toujours. Qu'importe de répartir plus également la somme des produits sociaux si cette somme est insuffisante? Si l'humanité se livre, comme le désire notre philosophe, à toute sa puissance reproductive, n'arrivera-t-il pas un moment où la pénurie générale naîtra de la surabondance des hommes. Il ne suffit pas d'injurier Malthus et les économistes qui ne voient de préservatif contre ce danger que dans la volonté et la prudence de l'homme lui-même; il faut encore leur répondre. M. Pierre Leroux ne recule pas devant un si mince obstacle; il a dénoué le nœud gordien, il a résolu le problème, au moyen d'un principe supérieur, dont la découverte lui appartient; ce principe, c'est le CIRCULUS.

Ce n'est pas sans un certain embarras, je l'avoue, que j'aborde ce sujet. L'exposition en est scabreuse, et je me dis avec le poëte :

> Periculosæ plenam aleæ
> Materiam tractas...

Pour traiter cette matière en effet, il faudrait la plume spirituelle et hardie de Voltaire. Que nos lecteurs se rassurent cependant. Il ne s'agit ici que d'une question d'agriculture et d'engrais qui, si elle prête à des interprétations grotesques, ne saurait alarmer la pudeur.

L'histoire naturelle et la chimie nous apprennent, dit M. Pierre Leroux, que les êtres animés se nourrissent les uns des autres, ceux de l'ordre supérieur consommant la substance de ceux de l'ordre inférieur. Mais la destruction des substances consommées par les êtres animés pour leur alimentation n'est qu'apparente. Ces êtres rendent à la terre sous la forme de détritus de la digestion, d'exhalations liquides ou gazeuses, enfin de cadavres, la même somme de matière organique qu'ils lui ont empruntée pour entretenir leur existence. Cette matière, élaborée par les forces naturelles, reproduit de nouveaux êtres animés. Ainsi la vie renaît de la mort, la production de la consommation, par un cercle éternel. Telle est la loi du CIRCULUS, loi générale, primitive de la création. L'homme n'échappe point à cette loi. Il consomme des subsistances; mais en échange de ces subsistances, il restitue nécessairement des détritus alimentaires, composés de forces et de sucs qui, retournant à la terre et se combinant avec elle, la rendent fertile et productive. La chimie a reconnu dans ces détritus le plus riche des engrais; elle a constaté qu'un homme suffit par ce moyen à reproduire et au delà sa subsistance. En vertu du circulus, l'homme est donc à la fois producteur et consommateur. De par la nature, tout homme a le droit de vivre. S'il consomme, il produit. Ainsi, l'enfant qui ne travaille pas encore, le vieillard qui ne travaille plus, l'infirme qui ne peut travailler, ont, outre le droit

humain, un droit naturel à invoquer, et ce droit est fondé sur la loi divine du circulus.

« L'homme qui se refuserait au travail aurait encore le « droit de vivre en se mettant à l'abri sous la loi du cir- « culus ; seulement il ne serait plus ni citoyen, ni associé, « ni fonctionnaire. »

Malthus est donc vaincu ! Vanini accusé faussement d'athéisme ramassa un fétu de paille dans la boue et dit : Je ne veux que ce brin de paille pour démontrer mon innocence en prouvant l'existence de Dieu. De même, M. Pierre Leroux s'écrie : Pour renverser le Léviathan de l'économie politique, il me suffit... d'un détritus.

On ne s'attend pas sans doute à ce que nous réfutions ces étranges théories agricoles. Personne n'ignore que pour produire des subsistances, il faut autre chose que des engrais, savoir : de la terre, des instruments et du travail ; que la fécondité du sol a toujours une limite, et qu'il arrive un point où l'excès de fumier est plus nuisible qu'utile. Quand on voit un homme doué de facultés remarquables à certains égards tomber dans de telles aberrations, il ne reste qu'à sourire ou à gémir.

Pour terminer, nous n'avons plus qu'à dire un mot de l'organisation administrative et politique proposée par M. Pierre Leroux. Elle est également basée sur la triade. Une réunion d'ateliers forme une commune. L'administration de la commune comprend une triade administrative, une ou plusieurs triades éducatrices, chargées de l'instruction et de l'éducation des enfants et adolescents, une triade judiciaire, une triade législative. Une gérance formée en triade et composée de membres élus par chacun des trois ordres de fonctionnaires, établit l'unité entre les di-

verses fonctions, et a le soin des rapports extérieurs de la commune. Pour entretenir la fraternité, des repas communs sont célébrés chaque dimanche.

L'organisation de l'État est semblable à celle de la commune. Une assemblée nationale composée de membres nommés au vote universel par chaque classe de fonctionnaires, se divise en trois corps, l'un judiciaire, l'autre législatif, le troisième exécutif. Chacun de ces corps se subdivise lui-même en trois sections. Les avocats ne figurent pas au nombre des professions ou fonctions admises à envoyer leurs représentants à l'Assemblée nationale. En revanche on y trouve des acteurs, des musiciens et des *gymnastes*. Une gérance nationale, nommée par l'assemblée, centralise les travaux et représente la nation à l'extérieur. M. Pierre Leroux a tracé dans son *projet de Constitution démocratique et sociale* les formes compliquées suivant lesquelles devra fonctionner sa machine politique. Il a cru devoir régler les symboles et le blason de la nouvelle république; tous les journaux ont reproduit l'article qui couronne cette prodigieuse constitution. Il est ainsi conçu :

« Art. 100. — Des peupliers seront plantés et entre-
« tenus avec soin dans toutes les communes de la répu-
« blique. L'État aura pour sceau un autel cylindrique
« surmonté d'un cône, surmonté d'une sphère rayon-
« nante... Chacun des trois corps de la représentation aura
« pour sceau un des trois solides de révolution dont l'unité
« compose le sceau de l'État. Le corps exécutif aura pour
« sceau le cylindre ou son profil le carré : avec ce mot,
« *liberté*. Le corps législatif le cône, ou son profil le
« triangle équilatéral, avec ce mot : *fraternité*. Le corps

« scientifique, la sphère rayonnante ou son profil le cercle « entourée de rayons, avec ce mot : *égalité*... »

Ce texte n'a pas besoin de commentaire.

Nous avons accompli la tâche que nous nous étions imposée, celle de résumer et d'apprécier les doctrines d'un homme qui, aux yeux d'un certain parti, est encore entouré de l'auréole de l'inspiration religieuse et du prestige de la profondeur philosophique. C'était une tâche difficile et ingrate. Comment, en effet, ne pas s'égarer dans ce dédale de théories bizarres et souvent contradictoires, au milieu de ces digressions surchargées d'une érudution fastidieuse? Comment soutenir l'intérêt dans l'exposé d'élucubrations obscures, où l'ambition des mots ne fait que dissimuler le vide et l'impuissance de la pensée? Comment animer ce qui n'a pas de vie, donner un corps à des fantômes? Les livres de M. Pierre Leroux sont comme ces nuages amoncelés à l'horizon, qui imitent la forme et l'aspect des montagnes; mais qu'un souffle de vent s'élève, et ces masses de rocher et de granit se dissipent en vapeurs insaisissables.

L'impuissance de M. Pierre Leroux, cherchant vainement à se distinguer du reste des communistes par ses ridicules théories de la triade et du circulus, est un exemple de plus ajouté à ceux de tous ces hommes qui se sont flattés de substituer une société nouvelle à la civilisation enfantée par soixante siècles de travaux et d'expérience. S'ils ont échoué, ce n'est point par incapacité ou par faiblesse. C'étaient de puissants mortels. Mais ils ont entrepris une tâche supérieure aux forces humaines. Nouveaux Titans, ils ont voulu escalader le ciel, et ils sont retombés foudroyés. Puisse le spectacle de leur chute détourner à

l'avenir les esprits audacieux de pareilles tentatives. Quand on voit un logicien de la trempe de M. Proudhon tomber dans l'incompréhensible et l'absurde, pour avoir voulu, comme la pierre fabuleuse du tombeau de Mahomet, se tenir en équilibre entre deux systèmes inconciliables ; un esprit philosophique, un érudit de la valeur de M. Pierre Leroux, s'égarer dans les plus étranges divagations ; qui pourrait, à moins de folie, affronter encore le sphinx qui a dévoré de pareilles intelligences ?

L'un des caractères distinctifs de M. Pierre Leroux, c'est la prétention d'élever le socialisme à la hauteur d'une religion, prétention empruntée à l'école saint-simonienne, et renouvelée des anabaptistes. De nos jours, c'est l'une de celles qui prêtent le plus au ridicule. Cependant elle est inspirée par une idée juste, un sentiment vrai. « Une « véritable religion, a dit un philosophe moderne [1], n'est « autre chose qu'une solution complète des grandes ques- « tions qui intéressent l'humanité, c'est-à-dire de la desti- « née de l'homme, de son origine, de son avenir, de ses « rapports avec ses semblables. Or, c'est en vertu des « opinions que les peuples professent sur ces questions, « qu'ils se donnent un culte, des lois, un gouvernement, « qu'ils adoptent certaines pensées, certaines habitudes, « certaines mœurs, qu'ils aspirent à un certain ordre de « choses qui est pour eux l'idéal du beau, du bon et du « vrai en ce monde. Toute véritable religion entraîne donc « nécessairement après soi non seulement un certain culte, « mais une certaine organisation politique, un certain

[1] Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, — *De l'État actuel de l'humanité*.

« ordre civil, une certaine politique et de certaines mœurs. « En un mot, toute religion enfante une civilisation tout « entière, qui est à elle comme l'effet est à sa cause, et « qui tôt ou tard doit nécessairement et inévitablement se « réaliser. » Or, le socialisme reprend en sous-œuvre toutes les grandes questions relatives à l'existence de l'homme, à ses rapports avec Dieu, ses semblables et la nature. Il n'accepte aucune des solutions admises jusqu'ici par l'esprit humain. Il prétend réformer toutes les lois de l'existence de l'humanité, changer les conditions de son développement, substituer à ses croyances d'autres croyances, à son droit un autre droit, à sa morale une autre morale. Il est donc une religion; religion du mal, dont les dogmes sont l'athéisme ou le panthéisme, la négation d'une vie future, la sanctification de la jouissance, la destruction de la liberté, en un mot le contre-pied des vérités et des croyances qui font la grandeur et la dignité de l'espèce humaine.

CHAPITRE XX.

L'AGE D'OR. — LES MILLÉNAIRES.

Identité de l'âge d'or des poëtes et des rêves du socialisme. — Supériorité de la conception des poëtes antiques sur celle des réformateurs modernes.

Millénaires ou chiliastes des premiers siècles du christianisme. — Leur origine. — Leurs croyances. — Millénaires anglais de 1648. — Échauffourée de Venner en 1660. — Écrivains millénaires d'Angleterre, d'Allemagne et de France. — Prédictions singulières. — Analogies et différences du millénarisme et du socialisme.

Notre époque n'est point la seule qui, à l'aspect des imperfections des sociétés humaines, ait conçu la pensée d'un monde exempt de vices et de crimes, de douleurs et de misères, brillant du double éclat de la vertu et du bonheur. De tout temps les hommes ont été disposés à reconnaître que tout n'est pas pour le mieux ici-bas, à déplorer cette loi inexorable qui semble faire de la souffrance la condition de notre espèce; de tout temps ils se sont plu à imaginer une ère fortunée, réalisant toutes leurs espérances, tous leurs rêves de félicité. C'était dans les profondeurs du passé que l'antiquité plaçait cette heureuse époque. Tandis que les modernes considèrent l'humanité comme s'élevant par un progrès continu vers un état meilleur, les anciens inclinaient au contraire à croire que les générations suivent, surtout sous le rapport des mœurs, une

marche rétrograde, et qu'elles sont en proie à une corruption toujours croissante.

> Damnosa quid non imminuit dies?
> Ætas parentum, pejor avis, tulit
> Nos nequiores, mox daturos
> Progeniem vitiosiorem.
> (HORACE).

Le dernier terme de cette progression rétrospective, c'était l'âge d'or, dont la tradition se retrouve chez presque tous les peuples de l'antiquité, soit qu'ils eussent conservé une notion confuse de l'Éden biblique, et attribué au genre humain tout entier une félicité que la religion nous enseigne avoir été le partage éphémère du premier couple d'où il est sorti, soit qu'ils aient aimé à reposer leur pensée sur l'hypothèse d'un état primitif, où les hommes étaient exempts de tous les maux sous le poids desquels ils gémissent, et qu'ils n'aient fait en cela que céder à ce sentiment naturel qui nous porte à chercher dans l'idéal une diversion et un soulagement aux tristesses de la réalité.

Les poëtes ont chanté les merveilles imaginaires de cette période d'innocence et de bonheur. Ils les ont opposées aux misères et aux crimes des époques suivantes. Dans leurs brillantes antithèses, ils ont devancé nos modernes socialistes. Les plaintes amères que ces derniers exhalent contre la constitution de la société ne sont que de pâles copies des sombres tableaux de l'âge d'airain et de l'âge de fer, que nous a légués la littérature antique.

> Aurea prima sata est ætas, quæ, vindice nullo,
> Sponte suâ, sine lege, fidem rectumque colebat.
> Pæna metusque aberant, nec verba minacia fixo
> Ære ligabantur, nec supplex turba timebat

Judicis ora sui, sed erant sine judice tuti...
Non galeæ, non ensis erat, sine militis usu
Mollia securæ peragebant otia gentes.
... [Ætas] de duro est ultima ferro.
Protimus irrupit venæ pejoris in ævun
Omne nefas : fugere pudor, verumque fidesque;
In quorum subiere locum fraudesque doliquc,
Insidiæque, et vis, *et amor sceleratus habendi.*

. . . .

Jamque nocens ferrum, ferroque nocentius aurum,
Prodierat; prodit bellum, quod pugnat utroque,
Sanguineâque manu crepitantia concutit arma.
Vivitur ex rapto; non hospes ab hospite tutus,
Nec socer à genero; fratrum quoque gratia rara est.
Imminet exitio vir conjugis, illa mariti.
Lurida terribiles miscent aconita novercæ,
Filius ante diem patrios inquirit in annos;
Victa jacet pietas, et virgo cæde madentes
Ultima cœlestum terras Astræa reliquit [1].
(OVIDE, *Métam.*, liv. I).

Quels traits les utopistes modernes ont-ils ajoutés à cette sanglante satire de la civilisation? Fraudes, mauvaise foi, ruse et violence; amour *scélérat* de la propriété;

[1] Voici le sens de ces vers : Le premier âge fut l'âge d'or, qui, sans contrainte, sans lois, de lui-même, observait le droit et la bonne foi. On ne connaissait ni les peines ni la crainte. Des lois menaçantes n'étaient point inscrites et fixées sur des tables d'airain. La foule ne tremblait point à la voix du juge. On vivait en sûreté sans magistrats. On ne voyait ni casques ni glaives, les nations n'avaient point de soldats, et coulaient en sécurité des jours calmes et heureux.

Le dernier âge, c'est l'âge de fer. Aussitôt le mal jaillit d'une source funeste et envahit ce siècle désolé. Soudain s'enfuient la pudeur, la vérité, la bonne foi. A leur place apparaissent les fraudes, les ruses, les embûches, la violence et le criminel désir de posséder... Déjà le fer, et l'or plus funeste que le fer avaient vu le jour. Bientôt naît la

odieuse royauté de l'or ; rapine universelle; guerres sanglantes de peuple à peuple, guerre d'homme à homme; divisions, haines et crimes au sein de la famille; fils mesurant d'un œil jaloux les jours de leurs pères; impiété, injustice universelle : rien ne manque à cette effrayante énumération, que les socialistes de tous les temps se sont bornés à reproduire avec de prolixes développements. Ont-ils montré du moins une imagination plus féconde dans les plans de suprême félicité qu'ils aspirent à imposer aux nations? Nullement, et tous leurs projets, toutes leurs promesses se résument dans cette phrase proférée par l'un des modernes coryphées de l'Utopie : « L'âge d'or « qu'une aveugle tradition place dans le passé est devant « nous. » Ce règne de l'harmonie et de la fraternité universelles qu'ils se plaisent à nous annoncer; cette société où tout marchera de soi-même, par le libre essor des passions, où la loi n'inscrira point sur l'airain des dispositions menaçantes; où la sécurité régnera sans peines, sans juges et sans bourreaux; ce monde fortuné où tous jouiront avec abondance des nécessités de la vie; cette paix éternelle qui devra confondre le genre humain dans une vaste unité : toutes ces magnifiques prophéties du socialisme, que sont-elles, sinon l'amplification des brillantes

guerre, qui combat à l'aide de ces deux métaux, et d'une main sanglante agite les armes au cliquetis sinistre. On vit de rapine. L'hôte est trahi par son hôte, le beau-père par son gendre. La concorde des frères même est rare. L'époux menace les jours de son épouse, la femme ceux de son mari. Les terribles marâtres mêlent les poisons livides. Le fils compte avant le temps les jours de son père. La piété est vaincue, et la vierge Astrée quitte, la dernière des divinités célestes, cette terre arrosée de sang.

images que l'auteur des *Métamorphoses* a résumées dans quelques vers harmonieux, une simple interversion d'époques par laquelle on reporte dans l'avenir les merveilles que les poëtes présentaient comme les souvenirs du passé? La communauté des biens elle-même, qui se trouve au fond de toutes les utopies, n'est qu'un emprunt fait à ces poétiques descriptions d'un bonheur imaginaire.

> Antè Jovem nulli subigebant arva coloni
> Nec signare quidem aut partiri limite campum,
> Fas erat. In medium quærebant, ipsaque tellus
> Omnia liberius nullo poscente ferebat [1].
>
> (VIRGILE, *Georg.*, liv. I).

Mais si les utopistes ont pris aux poëtes ces peintures, tour à tour gracieuses ou terribles, ils n'ont eu garde de puiser dans leurs ouvrages ce sentiment du vrai et du réel qui se retrouve toujours au fond des fictions les plus hardies de l'antiquité. Malgré le droit qui leur est accordé de tout oser, les poëtes ne se sont pas abandonnés, dans des ouvrages de pure imagination, aux étranges vertiges par lesquels se sont laissés entraîner des hommes qui n'aspirent à rien moins qu'à renouveler la face du monde, à diriger les destins des empires. En effet, même en présentant la communauté des biens comme une simple hypothèse, comme une fable reléguée dans la nuit d'un passé incertain, les auteurs des *Géorgiques* et des *Métamorphoses*

[1] Delille traduit ainsi ce tableau de la terre avant le règne de Jupiter :

> Avant lui, point d'enclos, de bornes, de partage,
> La terre était de tous le commun héritage,
> Et sans qu'on l'arrachât, prodigue de son bien,
> La terre donnait plus à qui n'exigeait rien.

ont parfaitement vu que la communauté ne pouvait se concilier avec la nécessité du travail, se concevoir sans une abondance gratuite et infinie des choses nécessaires à la vie. Si donc ils nous présentent les premiers humains vivant en commun, c'est au sein d'une nature riante dont la libéralité inépuisable leur prodigue tous les biens ou les affranchit du besoin. La terre, non encore déchirée par le fer de la charrue, se couvrait spontanément de riches épis. Un printemps éternel entretenait le calme des airs; les zéphyrs caressaient des fleurs nées sans culture. Des fleuves de lait, de vin et de nectar circulaient dans les plaines, et les feuilles de l'yeuse distillaient le miel odorant[1].

Certes, à ces conditions la communauté est possible. Tout serait à tous, si la nature nous offrait les objets nécessaires à nos besoins avec une générosité infinie, de même qu'elle nous livre sans parcimonie l'air que nous respirons et les flots de l'Océan. Mais telles ne sont pas les conditions que le Créateur a faites à l'espèce humaine. Les chantres de l'âge d'or l'ont bien senti, et que l'on me permette de citer encore à ce sujet quelques vers du cygne de Mantoue. A une époque où la littérature a été si souvent mise au service de l'erreur et des mauvaises passions, on est heureux de retrouver dans les monuments du génie

[1] Voici les vers auxquels je fais allusion :

> Ipsa quoque immunis, rastroque intacta, nec ullis
> Saucia vomeribus, per se dabat omnia tellus...
> Ver erat æternum, placidique tepentibus auris
> Mulcebant zephyri natos sine semine flores...
> Flumina jàm lactis, jàm flumina nectaris ibant
> Flavaque de viridi stillabant ilice mella.
>
> (OVIDE, *Métamorph.*, liv. I, VIII).

antique, le bon sens et la vérité exprimés par la bouche de la poésie.

... Pater ipse colendi
Haud facilem esse viam voluit, primusque per artem
Movit agros, curis acuens mortalia corda;
Nec torpere gravi passus sua regna veterno.

. . . .

Ille malum virus serpentibus addidit atris
Prædarique lupos jussit, pontumque moveri :
Mellaque decussit foliis, ignemque removit,
Et passim rivis currentia vina repressit;
Ut varias usus meditando extunderet artes
Paulatim, et sulcis frumenti quæreret herbam,
Et silicis venis abstrusum excuderet ignem.

. . . .

Tùm variæ venere artes. Labor omnia vicit
Improbus, et duris urgens in rebus egestas [1].
(Virgile., *Géorg.*, liv. I).

Le poëte a dit vrai. Tel est le rôle assigné à l'humanité; telle est la source de ses misères, mais aussi celle de sa

[1] Tel est l'arrêt fatal du maître du tonnerre
Lui-même il força l'homme à cultiver la terre,
Et, n'accordant ses fruits qu'à nos soins vigilants,
Voulut que l'indigence éveillât les talents...

. . . .

Il endurcit la terre, il souleva les mers,
Nous déroba le feu, troubla la paix des airs,
Empoisonna la dent des vipères livides,
Contre l'agneau craintif arma les loups avides,
Dépouilla de leur miel les riches arbrisseaux
Et du vin dans les champs fit tarir les ruisseaux.
Enfin, l'art à pas lents vient adoucir nos peines;
Le caillou rend le feu que recelaient ses veines;

. . . .

Tout cède aux longs travaux et surtout aux besoins.
(*Traduction de Delille*).

grandeur. Oui, la souveraine puissance qui a placé l'homme sur la terre n'a pas voulu que la vie lui fût facile; qu'il s'engourdît dans une indolente sécurité. Elle a voulu qu'il arrosât la terre de ses sueurs pour lui arracher sa subsistance; elle l'a entouré d'éléments rebelles, d'êtres souvent hostiles, et cela pour que les hautes facultés dont il est doué ne demeurassent pas inertes et à l'état virtuel. Elle l'a soumis au besoin, à la souffrance, aux soucis de l'avenir, pour qu'il triomphât par son travail assidu et son intelligente industrie de la parcimonie de la nature. De là les arts et les sciences, de là la propriété qui, assurant à chacun les fruits de son travail, stimule l'activité individuelle, l'accumulation de la richesse produite, la création des instruments de travail qui serviront à faire naître des richesses nouvelles.

De même dans l'ordre moral, le mal a été permis par la suprême sagesse, comme contraste nécessaire du bien, le crime et le vice, comme la condition de la moralité et de la vertu. Si le cœur de l'homme est livré en proie aux passions, c'est pour que sa raison et sa volonté puissent lutter contre elles, les modérer, les diriger, et au besoin les dompter. C est de cette lutte que résulte notre dignité morale; c'est dans les victoires remportées sur nous-mêmes que réside le mérite de nos actions; mais ces victoires seraient-elles glorieuses et dignes d'être rémunérées dans un monde meilleur, si la difficulté n'en était attestée par la fréquence de la défaite?

Telles sont les conditions de notre existence matérielle et morale. Les utopistes méconnaissent les unes et les autres. Ils errent dans l'ordre économique, en substituant à la propriété la communauté, c'est-à-dire au principe du

travail et de la richesse, celui de l'indolence et de la misère. Ils errent dans l'ordre moral, parce qu'ils se méprennent sur la véritable fin de l'homme, qui n'est point le bonheur mais le mérite. Au fond, toutes leurs erreurs proviennent d'une fausse doctrine sur la grande question philosophique de l'existence du mal, de ce mal qu'ils aggravent parce qu'ils ne savent ni s'y résigner, ni le comprendre.

Du reste, les socialistes ne sont pas les premiers qui aient reporté l'âge d'or du passé à l'avenir, et qui aient promis à l'humanité une ère de bonheur sans nuage. Dès les premiers siècles du christianisme, il se répandit parmi les disciples de la nouvelle religion une croyance suivant laquelle le Christ devait régner temporellement sur la terre avec les saints, pendant une période de mille ans qui serait close par le dernier jugement. Cette opinion avait sa source dans les prophéties qui promettaient aux Juifs que Dieu, après les avoir dispersés entre les nations, les rassemblerait un jour et les ferait jouir d'un bonheur parfait. Isaïe avait annoncé qu'à la fin des temps, le Seigneur créerait de nouveaux cieux et une terre nouvelle[1], où son peuple perdrait jusqu'au souvenir des misères passées. Là on ne verrait plus d'enfants abortifs ni de morts prématurées; l'homme atteindrait une longévité inconnue. Son travail lui procurerait une inépuisable abondance. « Les « hommes bâtiront des maisons et y habiteront, ils plan- « teront des vignes et ils en mangeront le fruit. — Ils ne « bâtiront pas des maisons afin qu'un autre y habite; ils « ne planteront pas des vignes afin qu'un autre en mange « le fruit..... — Ils ne travailleront plus en vain, et n'en-

[1] Isaïe, chap. LXV, ℣ 17-25.

« gendreront plus des enfants avec crainte ; car ils seront « la postérité des bénis de l'Éternel[1]. — Et il arrivera « qu'avant qu'ils crient, je les exaucerai, et lorsqu'ils par- « leront encore, je les aurai déjà entendus. — Le loup et « l'agneau paîtront ensemble, et le lion mangera de l'herbe « comme le bœuf, et la poussière sera la nourriture du « serpent ; on ne nuira point, on ne fera aucun dommage « dans toute la montagne de ma sainteté, a dit l'Éternel. » Ainsi avait prophétisé Isaïe.

Ézéchiel ne faisait point de moins magnifiques promesses. Il annonçait aux Hébreux la résurrection générale des justes qui, sous la conduite de David, viendraient former dans le pays de leurs pères un empire puissant et fortuné[2].

Parmi les Juifs qui embrassèrent le christianisme, un certain nombre appartenaient à cette école, qui était toujours disposée à prendre les textes de l'Écriture au pied de la lettre, plutôt qu'à les interpréter dans un sens symbolique. Rapprochant les prédictions des prophètes des paroles par lesquelles le Christ annonçait son retour et son règne glorieux, ils en conclurent que le Messie viendrait dominer temporellement sur la terre pendant mille ans, et réaliser au profit des justes et des saints toutes les promesses d'Isaïe. Telle est l'origine, moitié hébraïque, moitié chrétienne, de cette croyance au *millenium*, au règne temporel du Christ, qui fut partagée par Papias,

[1] Si M. Proudhon ne professait un souverain mépris pour l'Écriture, il aurait probablement vu dans cette prophétie l'annonce de l'abolition du fermage et de la rente, la promesse du règne de la *possession*, et de la défaite définitive de Malthus.

[2] Ézéchiel, chap. XXXVII, ✠ 22.

disciple de saint Jean, évêque d'Héralde, par plusieurs Pères de l'Église, au nombre desquels on remarque saint Justin et saint Irénée, et par un grand nombre de confesseurs et de martyrs.

A partir du IIIe siècle, la doctrine des millénaires vit de jour en jour diminuer le nombre de ses partisans. Elle fut combattue par la plupart des Pères, qui fixèrent définitivement les dogmes et l'organisation de l'Église. Saint Jérôme la rejeta comme constituant une fausse interprétation de l'Écriture; mais il n'osa pas la condamner absolument par respect pour l'autorité des auteurs ecclésiastiques et des premiers fidèles qui l'avaient adoptée.

Quoi qu'il en soit, la croyance au millenium n'a jamais été complétement abandonnée. On la voit se reproduire à travers les âges sous des formes diverses, et à chaque époque, ses partisans ont cru reconnaître dans les événements terribles ou extraordinaires dont ils étaient témoins, les signes précurseurs de la grande rénovation, les indices de l'approche du règne du Souverain céleste. C'était une tradition du millénarisme primitif, que cette attente de la fin du monde pour le premier jour de l'an 1000 de l'ère chrétienne qui, dans les dernières années du IXe siècle, glaça l'Europe de terreur. Les rêveries du millenium se mêlèrent aux folies des anabaptistes du XVIe siècle. Elles furent portées en Angleterre par les anabaptistes hollandais qui s'y réfugièrent après la ruine de leur parti à Munster et à Amsterdam. On les retrouve au nombre des dogmes de ces sectes exaltées qui contribuèrent à la révolution anglaise de 1648. C'étaient les millénaires que l'on désignait plus spécialement à cette époque sous le titre d'hommes de la cinquième monarchie, par allusion au règne du

Christ, qui devait, selon eux, succéder aux quatre empires prédits dans l'Apocalypse. Ces sectaires étaient partisans fanatiques de la forme républicaine, et aspiraient à l'établir en Angleterre dans toute sa sincérité. D'accord avec les niveleurs, ils réclamaient une égale représentation du peuple, des parlements annuels, la substitution d'un code simplifié au dédale des statuts et des précédents de la loi commune, la diminution des frais de justice, la suppression des dîmes, et une tolérance religieuse complète. Si l'abolition de la propriété, la communauté des biens ou la loi agraire furent professées, ce ne paraît avoir été que par une infime minorité, et c'est à peine si l'on trouve dans les historiens trace de l'existence de sectes aussi radicales.

Les millénaires trempèrent dans plusieurs conspirations tramées contre le pouvoir despotique de Cromwell. Après la restauration de Charles II, les plus exaltés continuèrent à se bercer des mêmes chimères. Leurs projets et leurs espérances vinrent expirer dans une tentative insensée. En 1660, un certain Venner, enthousiaste furieux, connu par les complots qu'il avait formés contre Cromwell, surexcita jusqu'à la folie, par ses frénétiques déclamations, l'imagination de ses co-religionnaires. Suivi de soixante hommes bien armés, il se précipita dans les rues de Londres, bannières déployées, criant que le règne du Christ était arrivé, et appelant les saints à se joindre à lui. Les fanatiques parcoururent ainsi une partie de la ville. Ils se croyaient non seulement invincibles, mais encore invulnérables. Attaqués par quelques compagnies de milice bourgeoise, ils se retirèrent dans un petit bois où un détachement des gardes les combattit sans succès. Puis ils rentrèrent dans Londres, et se retranchèrent dans une mai-

son dont il fallut faire le siége. Ils refusèrent obstinément de se rendre. Pour les réduire, on dut démolir la toiture et les chasser à coups de mousquet d'étage en étage. La plupart furent tués. Les survivants, en très petit nombre, furent pris, condamnés à mort et exécutés.

Ainsi finit la seule tentative du fanatisme millénaire pour réaliser ses rêves insensés. La doctrine du millenium n'en a pas moins continué de subsister, et a trouvé, jusqu'à nos jours, de nombreux et pacifiques interprètes. C'est surtout en Angleterre qu'elle s'est produite pendant le XVIII[e] et le XIX[e] siècle. Elle s'est compliquée et corroborée par diverses interprétations de l'Apocalypse, ce vaste et obscur monument du mysticisme chrétien, cette incompréhensible énigme à la poursuite de laquelle on a vu s'égarer jusqu'au génie du grand Newton.

Dès 1684, les doctrines des anciens millénaires ou chiliastes ont été reprises et développées dans un ouvrage anonyme publié à Londres par un écrivain protestant, et consacré à la description de l'état de l'Église dans les âges futurs[1]. L'auteur s'attache à prouver la certitude du règne temporel du Christ; il décrit la suprême félicité dont son avénement sera le signal. Le mal physique et moral sera banni de la terre. Tous les genres de tyrannie, tous les gouvernements injustes seront abolis; le mystique protestant ne manque pas de placer au premier rang de cette catégorie le pape et l'Église de Rome, prophétie que ses co-religionnaires ont à l'envi répétée. Clayton, évêque de Clogher, qui publia en 1749 une dissertation sur les pro-

[1] *Of the State of the Church in future age*, by W. A. London, 1684, chap. II, p. 33.

phéties, va jusqu'à fixer à l'an 2000 la date précise de la conversion des Juifs, de la chute du papisme, et du commencement du millenium. Whitby, John Edwards, Joseph Mede et Thomas Newton, évêque de Bristol, professent des opinions analogues. Suivant eux, à l'avénement du règne du Christ, l'empire ottoman, Rome, l'antechrist seront détruits; l'évêque Newton prétend même que tous les gouvernements européens seront renversés.

Mais ce sont surtout Worthington, Bellamy, Winchester et Towers, écrivains de la fin du dernier siècle, qui ont le plus complétement renouvelé les rêveries des anciens chiliastes. Ils y ont même ajouté une foule d'embellissements fort curieux et qui offrent de frappants rapports avec les questions qui s'agitent de nos jours.

« Worthington, dit l'historien des sectes religieuses, « auquel nous empruntons la plupart de ces détails, Wor- « thington pense que l'Évangile ramènera graduellement « le paradis, à la suite d'événements dont plusieurs sont « déjà accomplis... Les progrès des sciences et des arts « sont, à ses yeux, encore un acheminement à ce but; « mais ces progrès seront accélérés vers l'an 2000, parce « qu'alors le millenium commencera, et malgré quelques « désastres causés dans cet intervalle par la perversité de « Gog et de Magog (ce sont les peuples du Nord dont Ézé- « chiel prédit l'invasion, chap. 38), tout finira par les « nouveaux cieux et la nouvelle terre annoncés dans l'Apo- « calypse. Le mal physique et le mal moral disparaîtront; « la mort même ne moissonnera plus personne. Les justes « persévéreront dans la justice, et jouiront du plus haut « degré du bonheur terrestre. Cette scène brillante sera « couronnée par leur entrée dans le ciel à la suite de Jésus-

« Christ. Worthington présume que ce pourrait être vers « l'an 25920 du monde, à la fin de la grande année plato- « nique.

« Bellamy croit que le millenium sera un règne spirituel « de Jésus-Christ sur la terre. Il n'y aura plus ni guerre, « ni famine, ni vice, ni extravagance. L'industrie fleu- « rira, le globe fournira des vêtements et la subsistance à « un nombre d'habitants bien plus considérable qu'aujour- « d'hui. Dieu sera universellement connu, adoré, et dans « cet espace de mille ans, il y aura plus de gens sauvés « que dans tous les siècles précédents.

« Winchester soutient qu'à l'ouverture du millenium, « l'empire turc sera affaibli pour faciliter aux Juifs leur « retour à Jérusalem. Jésus-Christ viendra à l'équinoxe « de printemps ou d'automne. Son corps lumineux sus- « pendu dans les airs sur l'équateur, pendant vingt-quatre « heures, sera vu de l'un à l'autre pôle et par tout le « monde.

« Towers voit dans le millenium une grande période « embellie par la piété et les lumières[1]. L'homme n'est « plus exposé aux dangers du poison animal, végétal, mi- « néral, qui ne sera plus un instrument de crime... Les « bêtes de proie et les animaux nuisibles sont détruits ou « soumis à la puissance de l'homme. Il n'y a plus ni sui- « cide, ni duel, ni assassinat, ni vol, ni pirates. On peut « cingler librement sur toutes les mers. Les sciences sont « assez perfectionnées pour qu'on puisse se soustraire aux « dangers de la foudre et désarmer les tempêtes. Les pei-

[1] *Illustrations of Prophecy*, etc., by Towers, 2 vol. in-8. London, 1796, t. II, p. 747.

« nes capitales sont abolies, parce qu'il n'y a plus de « crimes, de dissensions, de guerres, de persécutions ci- « viles ni religieuses. Les peuples sauvages participent à « tous les bienfaits de la civilisation. Les républiques « mêmes éprouvent de grands changements, mais plus « encore les États monarchiques. Il n'y a plus de noblesse « que celle de la vertu. Rien n'étant plus opposé à la reli- « gion que la gloire militaire, le luxe et la vanité des cours, « tout cela subit un changement total. L'empire turc est « anéanti. Tous les gouvernements despotes et anti-chré- « tiens sont renversés[1] » (Grégoire, *Histoire des Sectes religieuses,* tome II). Towers aperçoit en effet dans le christianisme un élément destructeur de toutes les tyrannies.

La plupart des millénaires manifestent ces tendances républicaines et démocratiques. La prédiction du dragon enchaîné pour mille ans annonce, suivant le docteur Lancaster, que « les fureurs de la tyrannie monarchique se- « ront enchaînées. » Le docteur Bogue n'a pas une grande confiance dans la conversion des rois, car, dit-il, dans la Bible on ne les voit jamais s'assembler pour prier Dieu ni pour rendre les peuples heureux, mais pour combattre. Cependant le docteur Chalmers, de Glascow, admet qu'au temps du millenium les rois conserveront leurs sceptres et les nobles leurs distinctions. Mais la charité, la bonté, la vertu rapprocheront toutes les conditions, jusqu'au moment où elles viendront se confondre dans l'égalité de la béatitude céleste.

Enfin W.-F. Fox, écrivain appartenant à la secte unitaire, voit dans le millenium le dernier terme de la perfec-

[1] *Illustrations of Prophecy*, by Towers, t. II, chap. I, p. 18 et 431.

tibilité dont parlent les philosophes, l'ère de la vérité, de l'unité religieuse et politique. Un grand nombre d'autres écrivains britanniques se sont préoccupés de cette question pendant les premières années du XIXe siècle, et ont, comme leurs devanciers, mêlé aux idées des millénaires des interprétations plus ou moins excentriques de l'Apocalypse. Quels efforts n'ont pas été tentés pour découvrir le sens de cette allégorie célèbre, et deviner le nom de la bête mystérieuse dont la connaissance donnerait la clef de toute la prophétie ! Dans les premiers siècles du christianisme, on y a vu la désignation de Rome idolâtre et persécutrice. Les hérésies du moyen âge ont appliqué les menaces proférées par saint Jean à la papauté et à l'Église de Rome ; les diverses sectes protestantes ont fidèlement suivi cet exemple, et les catholiques ne sont pas demeurés en arrière. Les alchimistes ont cru trouver dans l'Apocalypse le secret du grand œuvre ; dans des temps plus rapprochés, les défenseurs de la foi y ont trouvé des allusions évidentes aux philosophes du XVIIIe siècle. Towers et Vaughan y ont lu l'histoire de la révolution française ; enfin le curé Pothier et une foule d'autres interprètes y ont reconnu manifestement Napoléon. Une seule question est restée douteuse à leurs yeux, celle de savoir si cet homme extraordinaire devait être considéré comme l'antechrist lui-même, ou seulement comme son précurseur. On devait s'attendre à voir les prophètes du socialisme moderne aller aussi chercher des armes dans ce grand arsenal des rêveurs de tous les temps : ils n'y ont pas manqué, et le chef actuel de la secte phalanstérienne a cité, dans un écrit récent, des passages de l'allégorie de saint Jean qui, selon lui, annoncent clairement la condamnation « des princes

« de la terre, rois, aristocrates, hauts et puissants sei-
« gneurs de la féodalité financière et mercantile, en un mot
« des exploiteurs de tous les genres, et le règne prochain
« des justes et des saints, » c'est-à-dire, qui le croirait?
des fouriéristes[1].

L'Angleterre n'est pas le seul pays où la doctrine du millenium ait été professée dans les temps modernes. Bengel, en 1752, et plus récemment Jung, l'ont soutenue en Allemagne. Enfin, au commencement de ce siècle, elle a été défendue chez nous avec talent par le savant et religieux président Agier, qui a publié en 1809 une traduction des psaumes sur l'hébreu avec des notes critiques, et une analyse d'un ouvrage manuscrit en trois volumes in-folio, composé par le P. Lacunza, ancien jésuite du Paraguay, sur le millenium.

Agier, comme la plupart des millénaires, affirme la conversion générale des Juifs et leur réunion dans le pays de leurs pères. Là, ils rebâtiront Jérusalem, qui deviendra, comme par le passé, la métropole de l'Église catholique. Il croit pouvoir fixer approximativement la date de ce grand événement vers l'an 1849.

Dès lors commencera pour l'humanité un état de béatitude spirituelle et de prospérité temporelle qui nous est garanti par les témoignages accumulés des prophètes. L'univers reviendra dans la même situation où il se trouvait avant la chute de l'homme. L'axe de la terre sera redressé perpendiculairement au plan de l'écliptique, en sorte que la surface jouira d'un printemps perpétuel, d'un air

[1] *Le Socialisme devant le vieux monde*, par V. Considérant, p. 198. — *Jésus-Christ devant les conseils de guerre*, par Victor Meunier, à la suite du précédent, p. 260.

pur et serein, comme dans les premiers temps du monde. « On peut espérer, dit Agier, dans cet âge fortuné, un sol « fertile, une grande abondance de toutes les choses né- « cessaires à la vie, un empire sur les animaux pareil à « celui qu'exerçait le premier homme, une longue vie sem- « blable à celle du genre humain avant le déluge. Toutes « les monarchies seront éteintes et tous les hommes ne « formeront qu'une seule famille. Il n'y aura plus de na- « tions, car ce mot *nations* indique des sections du genre « humain organisé en corps politiques. Mais il n'aura plus « de sens quand il n'y aura plus de barrière entre les di- « verses portions de la famille universelle. Peut-être « même verra-t-on s'établir sur la terre l'unité de langage. « Enfin Jésus-Christ viendra régner sur ses élus. Énoch et « Élie seront ses précurseurs. »

Cependant cette époque bienheureuse sera précédée par d'affreuses calamités dues à la venue de l'antechrist. Les démocrates socialistes et les républicains exaltés qui espèrent une ère de liberté, d'égalité absolue et de bonheur commun, mais qui voient, peut-être avec raison, dans l'autocrate russe le plus redoutable obstacle à cette grande transformation, ne se doutent guère que cette opinion est formulée depuis quarante ans ; ils seraient probablement assez surpris d'apprendre qu'elle est corroborée par une des prédictions les plus claires de l'Écriture sainte. La chose est cependant certaine, et Agier le démontre péremptoirement. Ézéchiel annonce, en effet [1], que le prince de Ross, Mosch et Tobol, viendra fondre sur les élus du Seigneur, du côté de l'aquilon, de la terre de Gog et de

[1] Ézéchiel, chap. XXXVIII.

Magog, qui est reconnue unanimement par tous les interprètes de la Bible pour l'ancienne Scythie, la Russie moderne. Les désignations de la Bible sont, du reste, parfaitement claires. Ross est le nom slave des Russes; Mosch, celui de Moscou, et Tobol désigne Tobolsk, capitale de la Sibérie. Les peuples rassemblés des quatre coins de la terre, les nuées de gens de cheval que le prince de Ross traînera à sa suite, ne sont autres que les hordes des cosaques asiatiques. Agier tient donc pour constant que l'antechrist, le grand ennemi de la régénération chrétienne du monde, sera un empereur de Russie. Mais que ceux qui partagent sa conviction se rassurent. La même prédiction annonce que Gog et Magog, après avoir désolé une partie de la terre, seront exterminés par la colère du Seigneur, et écrasés sous une pluie de pierres et de soufre enflammé.

Ces idées mystiques, qui nous paraissent si extraordinaires, préoccupaient cependant, avant 1830, un grand nombre d'esprits dans le midi de la France. Une brochure, intitulée *les Précurseurs de l'Antechrist*, y avait eu, dès 1822, sept éditions. Il est probable que le nombre de ces mystiques a beaucoup diminué de nos jours. L'esprit humain est actuellement en proie à d'autres vertiges.

Nous n'entreprendrons point de discuter, au point de vue religieux et rationnel, les théories des millénaires, sur lesquelles les plus savants théologiens eux-mêmes n'ont pas osé se prononcer. De semblables idées, placées sur l'extrême limite qui sépare la foi de la superstition, sont évidemment hors de la sphère de la raison humaine. Aussi nous bornerons-nous à signaler les frappantes analogies qu'elles présentent, sous certains rapports, avec les uto-

pies socialistes et les profondes différences qui les en distinguent sous d'autres points de vue.

L'attente d'une ère de régénération où le mal sera complétement banni de la terre, d'une période de félicité matérielle et d'ordre parfait, est une espérance commune aux millénaires et aux socialistes. Les rêves les plus hardis de Charles Fourier lui-même ont été devancés par ceux des interprètes du millenium. On a fait remarquer avec raison que les doctrines de la fraternité et de la solidarité universelle, de la fusion des nationalités et de la paix perpétuelle, de la régénération du christianisme, ont été dès longtemps professées par les mystiques partisans du règne temporel du Christ. Mais là s'arrêtent les analogies. Les millénaires, en effet, ne se sont rattachés à aucun plan déterminé de réforme sociale; ils ont complétement négligé les questions économiques qui jouent un si grand rôle dans les utopies communistes et socialistes. Ils se bornent à prédire à l'humanité une période de bonheur sans nuage, due à l'intervention surnaturelle de la souveraine puissance. Cette intervention de la Divinité les dispense de toute autre explication.

Les croyances des millénaires appellent le sourire sur les lèvres des rationalistes, et sont même taxées de folie par l'immense majorité des croyants, soit catholiques, soit protestants. Cependant, ces opinions, quelque contraires qu'elles paraissent au bon sens, n'en sont pas moins beaucoup plus raisonnables que les espérances et les projets du socialisme. Celui-ci, en effet, se flatte de parvenir, par des moyens purement humains, à réaliser sur la terre le règne de la justice absolue et du bonheur parfait, à en bannir complétement le mal moral et physique. Il ne s'agit pour

cela, selon ses partisans, que de remanier complétement les lois civiles et politiques, de renouveler de fond en comble les bases de la société. Que si on leur objecte qu'il faudrait aussi changer le cœur humain et les lois de la nature, ils répondent que les passions, excellentes en elles-mêmes, ne sont faussées que par le vice de nos institutions ; qu'il faut imputer la misère non à la parcimonie de la nature, mais à la mauvaise organisation du travail humain.

Les millénaires, au contraire, subordonnent cette grande rénovation à un acte spécial de la souveraine puissance. Ils avouent que l'Auteur des choses peut seul modifier aussi profondément les conditions d'existence de l'humanité. Ils ne voient pas dans une révolution politique ou sociale la panacée qui doit guérir tous les maux dont elle souffre. Ils reconnaissent que ce prodigieux résultat ne peut être atteint que par une révolution divine. Tout cela est parfaitement raisonnable. Quant au point de savoir si l'intervention de la Divinité, telle qu'ils l'espèrent, doit se réaliser un jour, c'est une question placée hors des limites de la raison. Mais cette intervention admise par la foi ou la crédulité, toutes les conséquences qu'en déduisent les millénaires n'ont rien d'absurde ni de contradictoire.

Enfin les millénaires se distinguent profondément du socialisme par le caractère éminemment moral et religieux de leurs croyances. Ils ne prétendent pas, comme la plupart des utopistes, abroger la morale, code suranné de l'abstinence et de la résignation ; ils n'émancipent pas les passions ; ils n'appellent pas le règne d'une promiscuité patente ou déguisée ; on ne les voit pas tantôt s'abîmer dans un vague panthéisme, tantôt nier la Divinité, tantôt

ne la reconnaître que pour la blasphémer ; ils n'enferment pas nos espérances dans le cercle étroit de cette vie terrestre, et ne rejettent point comme une vaine fable l'attente des peines et des récompenses d'une autre vie. Le bonheur qu'ils espèrent et qu'ils appellent de leurs vœux, c'est surtout celui qui résultera de l'observation des lois de l'Évangile, de la perfection morale, de l'exercice de la piété et de toutes les vertus. Ils reconnaissent et bénissent la Divinité, et attendent avec respect qu'elle se manifeste de nouveau à la terre. Enfin, dans les dernières profondeurs de l'avenir, ils montrent le souverain Juge venant rendre à chacun suivant son mérite et ses œuvres. Si donc il est vrai de dire que les idées des partisans du millenium se rapprochent sur certains points des rêves du communisme et du socialisme, on doit reconnaître qu'elles s'en éloignent, sur les questions les plus importantes, de toute la distance qui sépare la foi de l'incrédulité, le sentiment religieux de l'athéisme, la morale de l'audacieuse négation des lois qui ont été l'éternel objet du respect des hommes.

CHAPITRE XXI.

CONCLUSION.

Nous avons retracé l'histoire des principales manifestations du communisme dans l'ordre des faits et dans celui des idées. La Crète, Lacédémone, les ordres monastiques, les congrégations des moraves, les missions du Paraguay, les anabaptistes, nous ont successivement montré des applications du communisme combiné avec le principe du dévouement à la cité, de l'ascétisme, de l'enthousiasme religieux. Nous avons vu Platon développer les germes de la théorie communiste déposés dans les lois de Minos et les institutions de Lycurgue, et léguer aux âges suivants ce funeste héritage qui, recueilli par les premiers gnostiques et les sophistes d'Alexandrie, s'est transmis aux esprits aventureux des temps modernes. Morus, Campanella, Morelly, Mably, Babeuf et ses complices, ont passé devant nos yeux déroulant divers plans d'organisation du régime de la communauté. Enfin, nous nous sommes efforcés de mettre en lumière le lien qui unit les utopies actuelles à l'antique erreur du communisme.

Résumons les graves enseignements qui ressortent du spectacle de ces événements et de ces doctrines.

S'il est un point sur lequel concordent les données du

raisonnement et l'autorité des exemples, c'est la relation inévitable qui existe entre l'exagération du principe de l'égalité et le communisme. La communauté est la conclusion à laquelle une logique inexorable a poussé les doctrines philosophiques, les sectes religieuses et les partis politiques qui ont pris pour point de départ l'égalité absolue des conditions et des jouissances, qui ont dépassé les limites de l'égalité des droits, de l'égalité devant la loi. Telle est la voie qu'ont parcourue Lycurgue, Platon, Morus, Campanella, Morelly, Mably, M. Owen et M. Louis Blanc; c'est la pente fatale sur laquelle ont glissé les carpocratiens et les anabaptistes, qui aspiraient à faire passer dans le domaine des faits matériels le dogme de l'égalité religieuse; tel est enfin le terme auquel arriva le parti montagnard de 1793, qui vint expirer dans la conjuration communiste des égaux.

L'erreur capitale de ces doctrines et de ces partis consiste à sacrifier la liberté à l'égalité. Cette erreur a éclaté récemment dans tout son jour, lorsque le parti ultrà-démocratique a supprimé de la devise de la République le mot de liberté, pour le remplacer par celui de solidarité. C'est là méconnaître le lien intime qui rattache l'idée de l'égalité à celle de la liberté; c'est méconnaître la nature humaine. Dans l'ordre moral, la notion d'égalité n'est point antérieure à celle de liberté; elle en est au contraire la conséquence, le corollaire. Quand il arrête sa pensée sur son propre être, l'homme reconnaît en lui des facultés énergiques qui tendent invinciblement à s'exercer, à se développer. Quand il descend dans les profondeurs de sa conscience, il s'aperçoit sous l'aspect d'une force spontanée et autonome, d'une volonté indépendante; il se sent et

se proclame actif, libre et responsable. Il comprend que cette activité ne doit pas être enchaînée, cette liberté refoulée dans le for intérieur, cette responsabilité anéantie par la servitude. Il aspire donc à manifester au dehors ces attributs essentiels de sa nature, il reconnaît dans leur existence la révélation d'un droit, il se soulève contre les obstacles arbitrairement opposés à son exercice. Libre aux yeux de la psychologie et de la morale, il veut rester libre dans l'ordre politique. La liberté, tel est donc le premier de ses droits, celui dont il réclame avant tout la garantie de la part de la société. Or, ce droit est semblable pour tous ; nul ne saurait en être dépouillé au profit d'autrui. De là naît la notion de l'égalité politique essentiellement subordonnée à celle de la liberté. Ainsi conçue, l'égalité des droits, l'égalité devant la loi, ne fait qu'assurer la liberté de chacun, le plein et entier exercice de ses facultés; elle ne prétend point réparer, corriger, les inégalités naturelles que ces facultés présentent chez les divers individus; loin de là, elle ne fait qu'en favoriser le développement, permettre à chacun de se classer dans la société suivant sa valeur.

Or, les plus éclatantes et les plus respectables manifestations de la liberté, de la volonté de l'homme, ce sont la propriété et la formation de la famille. La première, naissant de l'occupation et du travail, constate l'empire de sa force intelligente sur la matière; la seconde satisfait les tendances naturelles de son cœur. De la famille et du droit de disposer, qui constitue l'essence de la propriété, naît l'hérédité. Tout, dans cet ordre de faits est conséquent et harmonique. L'activité productive, stimulée par le sentiment de la propriété individuelle et de la famille, triomphe

de la parcimonie de la nature, et la société s'élève, par un progrès continu, au bien-être et à la science.

Que si, au contraire, on isole l'idée d'égalité de celle de liberté; si l'on prend l'égalité pour la fin de l'ordre social, tandis qu'elle n'en est que le moyen, alors on est entraîné dans une série de conséquences désastreuses, on se perd dans un dédale de contradictions. La négation de la liberté, qui se trouve à l'origine du système, se reproduit plus manifeste et plus odieuse dans tous ses développements; partout éclate un arbitraire effréné : ce sont d'abord des limitations, des restrictions opposées à l'accroissement de la richesse; des maximum, des impôts progressifs et somptuaires qui n'ont aucune règle fixe, aucune limite; un droit absolu accordé à l'État sur les biens des individus; l'obligation imposée à la société de fournir des capitaux et du travail à tous ses membres. Bientôt l'impuissance de ces moyens est reconnue, et la suppression de la propriété individuelle et de la famille apparaît comme la condition nécessaire de l'égalité. Alors le sacrifice de la liberté est complet. L'homme appartient, corps et âme, à cette abstraction qu'on appelle l'État; il devient esclave d'une règle inflexible dont le despotisme se résout fatalement dans la domination tyrannique de quelques-uns.

Les partisans de l'égalité absolue ne peuvent pourtant se dissimuler que l'espèce humaine ne présente le spectacle d'inégalités qui semblent établies par la nature elle-même : inégalités de vigueur et d'adresse physiques, inégalités d'intelligence, inégalités de courage, d'énergie, de persévérance. Ils s'efforcent alors de les atténuer, de les contester; ils soutiennent qu'il n'existe en réalité que des variétés d'aptitudes et de penchants; que toutes les fonctions

sont équivalentes dans la société; que les inégalités apparentes proviennent non de la nature, mais de l'éducation. Aussi, veulent-ils que l'État s'empare des enfants dès leur naissance, les soumette à une éducation semblable pour tous, façonne leur intelligence et leur cœur sur un type uniforme. « Le voilà donc, dit M. de Lamennais [1], « maître absolu de l'être spirituel comme de l'être organique. L'intelligence et la conscience, tout dépend de « lui, tout lui est soumis. Plus de famille, plus de paternité, plus de mariage dès lors. Un mâle, une femelle, « des petits, que l'État manipule, dont il fait ce qu'il veut, « moralement, physiquement; une servitude universelle « et si profonde, que rien n'y échappe, qu'elle pénètre « jusqu'à l'âme même. »

Ce système d'esclavage intellectuel s'étend à tous les âges. De même qu'on a des gymnases, des lycées pour façonner l'enfance, on aura pour l'âge mûr une science officielle, des livres et une presse exclusivement rédigés par des fonctionnaires publics; heureux encore si l'on ne décrète pas un incendie général des monuments de la science, de la littérature et de l'histoire! Quant aux beaux-arts, à la poésie, qui ont entre autres missions celle de glorifier toutes les supériorités sociales, vertu, courage, génie, beauté; qui exaltent et fortifient le sentiment de l'individualité; dans lesquels l'homme vaut surtout par l'originalité de son talent; presque tous les communistes et les partisans de l'égalité absolue s'accordent pour les proscrire. Lycurgue les bannissait de Sparte; Platon chassait les poëtes de sa république; Babeuf et ses complices, faisaient de tous les arts un sacrifice sur l'autel de l'égalité.

[1] *Du Passé et de l'Avenir du peuple*, p. 158.

En supprimant l'intérêt individuel, la sollicitude paternelle, l'espérance pour chaque individu de s'élever par ses efforts à une condition meilleure, d'assurer l'avenir de sa postérité, les utopistes sont forcés de reconnaître qu'ils détruisent le mobile le plus énergique de l'activité, qu'ils émoussent l'aiguillon de l'industrie. Pour y suppléer, ils invoquent des principes contradictoires; tantôt ils soutiennent que le travail convenablement organisé présente par lui-même un attrait suffisant pour déterminer l'homme à s'y livrer avec ardeur; tantôt ils font appel au principe du dévouement, au sentiment de fraternité, et reconnaissent par là que le travail, essentiellement pénible et répugnant, ne saurait être accompli que sous l'influence d'un mobile pris en dehors de lui.

L'utopie ne se met pas moins en contradiction avec elle-même, lorsqu'elle proclame à la fois la perversion de la société et la bonté native de l'homme, lorsqu'elle déclame contre l'individualisme, et que d'un autre côté elle réhabilite les passions et préconise les jouissances matérielles; lorsqu'elle conclut tantôt au despotisme, tantôt à l'anarchie.

Enfin, si tous les systèmes enfantés par l'imagination des rêveurs s'accordent pour nier la propriété individuelle, proclamer l'excellence de la propriété collective et de la vie commune; pour confier à un pouvoir arbitraire le soin de distribuer les tâches et les nécessités de la vie; s'ils concluent, soit explicitement, soit implicitement à l'abolition de la famille; si tous se résolvent ainsi dans le communisme, ils se divisent et se combattent sur l'étendue du cercle que doit embrasser chaque communauté, et sur la répartition des produits du travail collectif. Les uns pré-

tendent soumettre des nations entières à une communauté unitaire et centralisée; d'autres veulent restreindre l'association dans les étroites limites d'un phalanstère, et constituer un grand nombre de petits centres d'exploitation agricole et industrielle, qui seront propriétaires les uns à l'égard des autres de leurs territoires, de leurs édifices, de leurs capitaux mobiliers. Les saint-simoniens répartissent les produits selon la capacité et les œuvres; les phalanstériens, selon le capital, le travail et le talent; les communistes proprement dits, adoptent la loi de l'égalité; les démocrates communistes, M. Louis Blanc à leur tête, veulent distribuer les tâches suivant les facultés, les produits suivant les besoins.

Ainsi, l'anarchie est dans le camp de l'utopie; ses représentants, d'accord pour détruire, pour proclamer la communauté, se contredisent et infirment réciproquement leurs conclusions quand il s'agit de l'organiser, de lui donner des lois. Mais les divergences socialistes ne sont que les hérésies de la religion dont le communisme égalitaire est l'orthodoxie. Cette dernière doctrine est seule logique et facilement perceptible; seule elle se rattache à l'un des grands principes de morale et de politique conçus par l'esprit humain, celui de l'égalité; elle le dénature, il est vrai en l'exagérant; mais elle lui emprunte une immense puissance.

Tous les socialistes, au contraire, manquent de logique, de simplicité et de clarté. On peut les ramener à deux classes : les uns adoptent le principe du communisme, à savoir l'égalité réelle, mais n'acceptent point franchement le régime de la communauté, qui en est la conséquence. Ils se bornent à réclamer des lois restrictives de la propriété et

de l'hérédité, l'absorption par l'État de toutes les grandes industries, la consécration du droit au travail, l'établissement d'impôts arbitrairement progressifs. Ce sont les socialistes égalitaires, les ultrà-démocrates, les communistes sans le savoir. Ils sont condamnés à épuiser, comme par le passé, la série des conséquences de leur principe et à aboutir au communisme absolu, ou tout au moins à lui frayer la voie.

Les autres acceptent les conséquences du principe de l'égalité, c'est-à-dire l'abolition de la propriété individuelle et la vie en commun; mais, par le plus étrange paralogisme, ils repoussent le principe lui-même, et proclament l'inégalité de répartition, réglée par des pouvoirs arbitraires. Tels ont été les saint-simoniens, tels sont encore les fouriéristes, dont la conception est la plus radicalement nulle au point de vue du raisonnement et de la philosophie. Ces derniers doivent sacrifier ou l'inégalité, ou la communauté. Déjà ils subissent cette nécessité, et sont entraînés dans la sphère d'action des communistes et des ultrà-démocrates; ils se rapprochent de jour en jour des théories égalitaires.

Le communisme pur est donc le pivot autour duquel gravitent tous les systèmes de l'utopie, le centre vers lequel une invincible attraction les ramène. Tel est le résultat qui, aperçu par la raison, se trouve confirmé par le tableau des faits historiques et de l'enchaînement des doctrines.

Or, le communisme, résumé, lien et conclusion de toutes les utopies, est irrévocablement condamné par les odieuses conséquences qu'il entraîne, et dont la nécessité est rendue manifeste par les théories de ses défenseurs et le spectacle des applications qui en ont été tentées. Anéan-

tissement de la personnalité humaine, suppression de la poésie, des arts et des hautes spéculations, despotisme abrutissant, promiscuité : voilà le développement de la formule du communisme ; voilà le dernier mot des utopies.

Enfin, pour achever de juger l'utopie, il faut embrasser d'un coup d'œil le rôle qu'elle a joué dans l'existence de l'humanité, dans le développement de la civilisation.

Le communisme s'est produit à quatre grandes époques de l'histoire. En Grèce, au moment de la naissance des sciences et des arts ; dans les premiers siècles du christianisme ; au commencement de la réformation du XVI[e] siècle ; enfin, pendant la révolution française. La Crète et Lacédémone, les carpocratiens, les anabaptistes, Babeuf et ses complices en ont été, à ces diverses époques, les représentants. Or, à chacune de ces périodes, le communisme, loin de favoriser le développement de l'intelligence humaine, les progrès de la civilisation, les a toujours compromis, s'est toujours signalé par ses tendances rétrogrades et barbares.

En Grèce, Athènes, la cité propriétaire, développait l'industrie et la navigation, reliait les peuples par son commerce. Ses citoyens cultivaient les sciences, mesuraient le cours des astres, atteignaient aux plus sublimes spéculations de la philosophie. Ils élevaient les Propylées et le Parthénon, sculptaient le Jupiter et la Vénus, combinaient d'harmonieuses théories.

Sparte, la bourgade communiste, proscrivait les commodités de la vie, s'isolait du reste des hommes, n'avait avec eux d'autres rapports que ceux de la guerre et de la dévastation, asservissait Hélos, détruisait Messène ; elle

retenait ses citoyens dans les liens de l'ignorance, de la paresse et de la superstition. Elle dressait des huttes, posait sur des autels bruts d'informes divinités, et coupait les cordes de la lyre.

Athènes adoucissait la condition de l'esclave, protégeait sa vie, et faisait ainsi un pas vers le grand progrès que l'humanité avait alors à accomplir ; Sparte, au contraire, aggravait les rigueurs de la servitude, transformait ses Ilotes en bêtes de somme et en gibier humain.

Ainsi, tandis que la patrie de Solon, représentant le principe de la propriété, frayait les routes de la pensée, léguait à l'avenir les germes féconds de la science, les modèles impérissables des arts, l'exemple de la douceur des mœurs, le peuple de Lycurgue, soumis au communisme, s'efforçait de retenir l'humanité dans les ténèbres, de la ramener à la barbarie.

Plus tard, lorsque le christianisme fut venu révéler au monde les divins principes de la charité et de la pureté morale, le communisme se reproduisit avec le même caractère. Alors l'humanité avait à s'affranchir du joug des passions brutales, à s'arracher à cet abîme de corruption et d'immoralité où l'avait plongée le paganisme. Aussi, la religion chrétienne proclama-t-elle l'unité du mariage, le mérite de la virginité, la mortification de la chair. Mais bientôt l'hérésie communiste des gnostiques et des carpocratiens vint élever autel contre autel, proclamer la communauté des femmes, et dépasser l'infamie des mœurs païennes. Elle fournit des arguments aux ennemis du christianisme, des chefs d'accusation à ses persécuteurs. En vouant un culte à Épiphane, l'un de ses fondateurs, elle rétrograda vers l'idolâtrie.

Au XVIe siècle, l'Europe défendait contre le mahométisme triomphant à Constantinople le dépôt des dogmes chrétiens ; elle poursuivait la réformation des abus que le moyen âge avait introduits dans l'Église; elle recherchait sous la poussière des siècles les débris de l'antiquité, reconstruisait à force de patience et de génie les sciences, les arts, la littérature de la Grèce et de Rome, pour s'élancer de ce point de départ à de nouvelles découvertes, enfanter de nouveaux chefs-d'œuvre. Dans l'ordre politique, les populations opprimées protestaient contre les abus du régime féodal, et réclamaient pour tous la propriété, la liberté, l'égalité devant la loi.

Alors paraît de nouveau l'éternelle utopie, le communisme. En religion, il se jette dans les aberrations du mysticisme et de l'extase ; il emprunte au mahométisme la polygamie, et l'exagère jusqu'à la promiscuité. En morale, il nie la responsabilité de l'homme et le proclame impeccable, pourvu qu'il ait été lavé dans les eaux du nouveau baptême. En politique, il aboutit à l'absorption complète du droit individuel par l'État, il constitue un despotisme inouï. Par ses excès, il déshonore la belle cause des douze articles, il rejette les populations épouvantées sous le joug de l'absolutisme et de la domination féodale. Dans l'ordre intellectuel, il livre aux flammes les bibliothèques, anéantit les manuscrits, restes précieux de l'antiquité, brise les statues, dévaste les basiliques, exalte l'ignorance et les hallucinations prophétiques.

Pendant la révolution française, l'utopie, d'abord vague et nébuleuse dans le semi-communisme de Robespierre et de Saint-Just, fait couler le sang à flots sans se comprendre elle-même, sans avoir aucune idée pratique. Elle souille et

déshonore la cause de la liberté et de la démocratie : elle conclut enfin dans la conjuration de Babeuf, par le communisme radical, et épouvante la France et l'Europe de ses affreux projets. La France fait un pas en arrière ; elle sacrifie la liberté politique à la sécurité de l'ordre social ; elle demande à un despotisme glorieux et organisateur une garantie contre le despotisme odieux et destructeur de l'utopie.

Ainsi, l'utopie, le socialisme, en un mot le communisme, a toujours été un obstacle au progrès, il en a ralenti la marche, il s'est attelé à rebours au char de la civilisation. L'humanité a marché non par lui, mais malgré lui ; elle s'est développée par l'extension progressive de la propriété et de la liberté, de l'égalité des droits, de l'égalité devant la loi ; par le perfectionnement et l'épuration successifs des principes du mariage et de la famille ; par les sciences, les lettres et les arts. Le communisme, au contraire, aspirait à supprimer tous ces éléments du progrès, à y substituer le despotisme, l'égalité dans l'abrutissement, la promiscuité et l'ignorance. Toutes les grandes révolutions se sont accomplies en dehors de lui ; l'abolition de l'esclavage, qui s'est opérée sous l'influence du christianisme et par un mouvement insensible ; l'affranchissement de la pensée humaine, dû à la réformation, à Galilée, à Bacon et à Descartes ; l'abolition de la féodalité et des inégalités de droit consommée dans la nuit du 4 août. A ce magnifique spectacle, l'utopie n'oppose que des immoralités, des ruines et du sang.

Que si nous rappelons les moyens mis en usage par le communisme pour se saisir du pouvoir politique et réaliser ses plans, ils se résument dans la violence, la ruse et la

perfidie. Lycurgue impose son système par la peur ; les anabaptistes dissimulent d'abord leur tendances, s'insinuent dans Mulhausen et dans Munster, profitent des divisions des catholiques et des luthériens pour s'y établir, puis dépouillent, expulsent, égorgent tout ce qui résiste, violent les femmes et se livrent à toutes les saturnales de la débauche. Ils trompent les gouvernements par un faux repentir, et ne profitent de leur clémence et de leur confiance que pour susciter dans Amsterdam une émeute sanglante.

Les jacobins calomnient leurs adversaires, les poussent à des mesures fausses et périlleuses, menacent et oppriment, et quand on leur résiste, crient toujours à la tyrannie et à l'oppression. Ils organisent des massacres, ils abattent des têtes, ils encouragent le pillage, ils spolient et confisquent. Ils tombent enfin ! En prairial, ils tentent de nouveau de violer la représentation nationale. Dans les prisons, ils préparent l'organisation du communisme ; à peine amnistiés, ils ourdissent une conspiration abominable pour le réaliser.

Se glisser entre les partis, profiter de leurs divisions, s'emparer du pouvoir par des surprises ou des coups de main ; attaquer tous les gouvernements, monarchie ou république, aristocratie ou démocratie ; se faire également contre eux une arme de leur rigueur ou de leur clémence : tels ont été partout et toujours les errements du parti de l'utopie, du socialisme, du communisme.

Quant à des idées, il n'en a point, il ne vit que d'emprunts, il s'empare de celles que fait éclore le développement de la civilisation fondée sur la propriété, pour les fausser et les dénaturer. Dans l'antiquité, il se rattache

au principe de la vertu guerrière, de l'indépendance politique, et il le gâte par ses exagérations. Au christianisme, il emprunte le mot de fraternité, et il se livre à des actes de barbarie; à l'économie politique, il prend l'idée de la réhabilitation du travail et de l'industrie, et il veut faire de tous les hommes des ouvriers et des manœuvres. La philosophie moderne reconnaît la légitimité du goût du bien-être, contenu dans les limites de la morale; il se saisit de cette idée, l'interprète à sa manière, et proclame la réhabilitation de la chair, l'excellence des passions, la sainteté de la jouissance. Il fait de l'homme une bête sensuelle, gourmande et lubrique, traînant son ventre appesanti par de sales voluptés.

Latamque trahens inglorius alvum.
(VIRG., *Géorg.*)

De nos jours, le communisme se montre fidèle à son rôle et à ses habitudes. Qui compromet les progrès de la liberté en Europe, donne des armes à ses ennemis, jette le doute et le découragement dans l'âme de ses anciens défenseurs? — L'utopie, le socialisme, en un mot le communisme. Qui tarit les sources de la richesse, paralyse l'industrie, cette lutte de l'homme contre la nature? — Le communisme. Qui a ensanglanté nos rues et donné à nos ennemis cette joie de nous voir nous déchirer de nos propres mains, immoler nous-mêmes nos plus glorieux généraux, nos plus braves soldats? — Le communisme. Enfin, pourquoi la France inquiète, hésitante, la main sur ses blessures, marche-t-elle timidement comme un homme entouré d'ennemis au sein des ténèbres? – Parce

qu'elle sait qu'un adversaire, vaincu mais non désarmé, l'épie et l'observe pour la prendre en traître et la frapper au cœur.

Ainsi, progrès politique, développement de l'industrie, de la richesse et du bien-être, puissance extérieure du pays, tout est arrêté, compromis par l'existence d'utopies toujours menaçantes.

Mais ce qui est peut-être plus douloureux encore, c'est de voir l'intelligence, le bon sens d'une partie de la population française, courir le risque de se fausser, de s'éteindre, au milieu des déplorables discussion suscitées par l'utopie. L'histoire nous offre l'exemple de ces éclipses de la raison d'un peuple, qui sont le signe précurseur de sa chute et de sa dissolution. Le socialisme menace de devenir pour nous ce que furent pour les Juifs, du temps de Vespasien, les dissensions du sadducéisme et du pharisaïsme; pour les Grecs du Bas-Empire les disputes sur l'iota des homoïousiens; pour les Athéniens en présence de Philippe les luttes stériles de l'agora. Serions-nous donc destinés à une telle fin? La France, cette fille aînée du christianisme, cette mère de la civilisation moderne, doit-elle se dissoudre et périr au milieu des logomachies antipropriétaires, de l'anarchie socialiste, des divagations du communisme? On pourrait le craindre à la vue de l'obstination des fausses doctrines, de la persistance des mauvaises passions, de l'affaiblissement interne de notre puissance, déjà si amoindrie par nos derniers désastres. Il semble que nous soyons livrés en proie à ces faux docteurs dont le prince des apôtres annonçait la venue, et qu'il compare à des fontaines sans eau, à des nuées agitées par le tourbillon, à des esprits de ténèbres, à qui l'ob-

scurité est éternellement réservée[1]. Il semble que les temps soient venus où va se réaliser cette antique tradition de l'apostasie des gentils, conservée par plusieurs communions chrétiennes, et suivant laquelle les nations arrachées au paganisme doivent un jour répudier le Christ, et retourner au culte de la matière et de la chair. Quoi de plus contraire, en effet, au principe chrétien de l'abnégation, de la résignation, que ces appels forcenés par lesquels on excite les passions brutales, les appétits matériels; à la charité, vertu essentiellement libre, spontanée et volontaire, que ces projets de spoliation développés au nom de la fraternité, de la solidarité humaine; au respect de l'autorité consacré par le Christ, que cet esprit de révolte et d'orgueil qui ne se soumet à aucun pouvoir, pas même à la majesté de la souveraineté nationale, manifestée par le vote universel?

Les utopistes prétendent, il est vrai, être animés d'un ardent dévouement pour les masses. C'est au nom des souffrances des pauvres, de l'amélioration du sort des classes adonnées aux travaux manuels, qu'ils proposent leurs projets de réformes. Ce sentiment, nous nous plaisons à le croire, est sincère de leur part. Il serait trop pénible de penser que des hommes ne fussent poussés à provoquer le bouleversement de l'ordre social, que par des vues d'ambition personnelle, par la soif d'une vaine renommée. Mais, les modernes représentants de l'utopie ont le tort grave de prétendre être les seuls à éprouver ces sympathies, les seuls à poursuivre ce noble but, d'accuser d'in-

[1] 2e Épître catholique de saint Pierre, chap. II. (Voir à la fin du volume note H).

sensibilité et d'égoïsme les hommes qui repoussent les déplorables moyens à l'aide desquels ils se flatttent de l'atteindre. Grâce au ciel, personne en France n'a le monopole du dévouement et de la charité chrétienne. Ces sentiments sont le bien de tous. Eh ! quel est donc l'homme de cœur, l'homme d'intelligence qui ne reconnaisse qu'il y a des souffrances à soulager, des plaies à cicatriser, des progrès à accomplir ; que l'amélioration du sort du grand nombre ne doive être le but constant des efforts de tous? Quel est celui qui ne consacre point à la solution de ce grave problème les efforts de sa pensée ; qui ne contribue à cette œuvre sainte par la pratique de la bienfaisance et de l'humanité? Mais cette œuvre est hérissée d'obstacles et de difficultés, dont les moindres ne sont pas celles qui proviennent du fait même de ceux dont il s'agit de rendre le sort meilleur. Elle exige de la persévérance et du temps; disons-le, elle est éternelle, car c'est la tâche de l'humanité.

Les moyens par lesquels cette œuvre doit s'accomplir ne sont point ceux que proposent l'utopie, le communisme et ses divers rameaux socialistes. Ce qui peut hâter le progrès dans cette voie, c'est le développement pacifique de la vraie démocratie, de celle qui assure la liberté de chacun, respecte le droit individuel, sans sacrifier l'intérêt social ; c'est l'extension du crédit, de l'esprit d'association, des institutions de prévoyance ; l'ardeur au travail, qui ne peut exister que par la sécurité de la propriété, principe de la confiance, stimulant de l'énergie productive. C'est la diffusion des lumières, l'amélioration de notre système d'éducation, accordant désormais plus de place à l'utile qu'au brillant et à l'agréable. C'est enfin le retour

aux idées religieuses, la moralisation générale, la consolidation des sentiments de la famille, source des vertus privées et publiques.

Mais avant tout, il faut que l'immense majorité dévouée à ces grands principes qui forment la base des sociétés, et dont le maintien est l'honneur des nations, en assure le triomphe par son union et sa fermeté. Il faut que toutes les divisions de partis, que les rivalités d'ambitions, qui trop souvent compromettent chez nous l'intérêt général, s'effacent devant le danger commun. Le salut du pays, le salut de la civilisation est à ce prix.

FIN.

NOTES

NOTE A.

(Introduction, page II.)

Texte de la circulaire citée dans l'Introduction.

CITOYENS,

« Dans ce grand mouvement d'idées qui agite les sociétés moder-« nes, des opinions extrêmes ont été professées ; la propriété, l'héré-« dité, la famille, ces bases de l'ordre social, ont été attaquées ; la « communauté des biens, l'égalité absolue, proclamées.

« Ces doctrines sont anti-républicaines. En effet, elles aboutissent « à la négation de la liberté, de la spontanéité humaine, à la com-« pression des plus nobles facultés de l'esprit et du cœur, à un « effroyable despotisme. Leur propagation est une cause de crainte « et de défiance pour la société, dont elles sapent les fondements ; « elle nuit à la consolidation de la République.

« Cependant, ces opinions ne seraient à craindre que si leurs sec-« tateurs possédaient seuls des tribunes et des éléments d'organisa-« tion. Répandues parmi une faible minorité, elles n'ont pu séduire « quelques esprits qu'en l'absence d'une contradiction et d'une dis-« cussion sérieuses.

« Il importe aux vrais républicains de séparer nettement leurs « principes de ceux des utopies socialistes, d'user du droit de réunion « et de libre discussion désormais assuré à tous, de combattre ainsi « à armes égales les opinions exagérées, d'éclairer ceux qu'entraînent

29.

« des illusions impossibles à réaliser, et de réunir dans une tendance « commune tous les citoyens qui considèrent la dignité et l'indépen- « dance individuelle, le respect des droits acquis comme inséparables « des principes de liberté, d'égalité et de fraternité inscrits sur le « drapeau de la République.

« Les fondateurs de la réunion entendent donc défendre la *Propriété* « *individuelle*, sans laquelle il n'est pour l'homme ni dignité, ni in- « dépendance, ni énergie productive;

« La *Famille*, source de la moralité et des plus douces affections;

« L'*Hérédité*, qui en est la conséquence et le lien matériel.

« Ces bases essentielles de la société respectées, ils se proposent « de se livrer à l'étude des graves problèmes économiques que sou- « lève l'état des peuples modernes, de rechercher les moyens d'amé- « liorer la condition des classes laborieuses sans bouleverser toutes « les relations existantes. A leurs yeux, ces moyens consistent sur- « tout dans le développement de l'éducation morale et de l'instruction « professionnelle des masses; le perfectionnement de l'agriculture « fécondée par la substitution de la science à la routine et du crédit « à l'usure; l'association libre des faibles capitaux et de la petite « propriété foncière, encouragée par de meilleures lois; l'association « également libre des capitalistes, des entrepreneurs d'industrie et « des ouvriers; la création de caisses de secours et de retraite pour « les travailleurs; la réduction des impôts qui grèvent les substances « alimentaires; la concentration des efforts sur les travaux publics « les plus importants, substituée à l'éparpillement des ressources; en « un mot, le perfectionnement et non le renversement de l'ordre « économique et social.

« Dans l'ordre politique, nous aurons à examiner les grandes ques- « tions relatives à la constitution de la République, en éclairant la « théorie par l'histoire. Le développement de l'élection, qui est la « manifestation la plus régulière de la souveraineté populaire; la « centralisation du pouvoir politique, condition nécessaire de la « puissance nationale; l'émancipation administrative des communes « et des divisions territoriales de degrés supérieurs, qui seule peut « créer des mœurs publiques, et habituer les populations à une « juste appréciation des besoins et des ressources; par dessus tout, « le respect religieux de l'indépendance de l'Assemblée constituante

« qui va se réunir, et des décisions d'une majorité désormais à l'abri « de tout soupçon : tels sont les principes que nous nous efforcerons « de répandre dans les esprits.

« Que tous les citoyens qui veulent affermir la République par le « respect des droits de chacun, résister avec la même énergie à toute « utopie subversive et à toute tentative rétrograde, se réunis- « sent à nous. La liberté de réunion et de discussion ne doit point « être le monopole des opinions extrêmes et des passions exaltées. « Le calme et la modération ne sont point l'indolence. Il faut que « chacun descende dans l'arène et participe à la vie publique. Il « faut que chacun apporte à tous le tribut de ses lumières, de sa « parole et de son vote. Sans cela, l'empire appartient à la minorité « la plus audacieuse, à celle qui, organisée et active, ne trouve de- « vant elle que des individualités isolées et timides. La liberté et la « République deviennent alors oppression et tyrannie.

« Que les vrais amis du pays répondent donc à notre appel : qu'ils « se groupent autour du point de ralliement que nous leur présen- « tons, pour défendre les vérités sociales consacrées par l'assentiment « de l'humanité, et assurer le règne de l'ordre dans la liberté. »

8 mars 1848.

Cette circulaire avait pour objet de provoquer dans le 1er arrondissement de Paris, auquel appartient l'auteur, la formation d'une réunion politique destinée à s'opposer aux tendances anarchiques que l'on s'efforçait d'y propager. Les idées qu'elle exprime ont été bien souvent reproduites depuis sous toutes les formes; mais elle a le mérite d'être la première en date, et d'avoir été écrite dix jours après le 24 février.

NOTE B.

(Page 6.)

Institutions de l'Égypte et de l'Inde.

Il ne faut pas confondre le communisme avec l'organisation des castes et le régime des dotations sacerdotales ou militaires. Le communisme tend à détruire le principe de la famille ; les castes en exagèrent au contraire les conséquences. Le communisme supprime la possession individuelle ; les dotations, héréditaires ou viagères, se concilient avec elle, et rentrent dans la catégorie des propriétés que les Romains appelaient *res universitatis*, ou des propriétés usufructuaires. Ces observations s'appliquent à la constitution de l'Inde et de l'ancienne Égypte.

La civilisation de l'Égypte prit naissance dans la haute Thébaïde, où elle fut apportée environ vingt siècles avant J.-C. par une tribu sacerdotale venue probablement de l'Inde. Ces prêtres étrangers bâtirent des temples autour desquels se groupèrent les populations indigènes, auxquelles ils enseignèrent l'agriculture et les arts. Les premières terres défrichées dans le voisinage de chaque temple furent considérées comme un accessoire, une propriété de celui-ci. Le produit en fut consacré à l'entretien du culte et des prêtres qui vivaient dans l'enceinte des édifices sacrés sous un régime conventuel. Ces terres sacerdotales étaient de véritables biens d'église, et les prêtres d'Isis civilisèrent successivement l'Égypte du sud au nord, en suivant le cours du Nil, par la construction d'une série de temples, de même que, dans le moyen âge, les ordres religieux refoulèrent sur certains points la barbarie, par la fondation de monastères et le défrichement du sol.

A côté des terres sacerdotales, il y avait en Égypte les terres du roi, les terres destinées aux dotations militaires, et celles des particuliers. Les terres des deux premières catégories étaient affermées moyennant redevance aux membres de la caste des laboureurs. Les terres militaires étaient cultivées par les guerriers eux-mêmes. La part de

chacun était de douze arpents. On faisait tous les ans une répartition nouvelle entre les guerriers, de sorte que nul ne possédât deux années de suite la même portion. Cette mesure avait sans doute pour objet d'éviter que le caractère de cette dotation ne subît une altération semblable à celle qui, dans le moyen âge, transforma les bénéfices en fiefs héréditaires. On ne possède point de détails sur les propriétés territoriales particulières; mais il paraît que les prêtres, outre leur participation aux revenus des temples, possédaient des fortunes privées.

Du reste, les objets mobiliers étaient soumis au régime de la propriété. La vente, l'échange, étaient librement pratiqués; les lois autorisaient et régularisaient le prêt à intérêt, réprimaient la falsification des monnaies. Aussi le commerce de l'Égypte était immense. L'organisation de ce pays offre donc une certaine analogie avec celle de l'Europe au moyen âge. De part et d'autre on voit une théocratie, des communautés religieuses, une caste militaire, des corporations industrielles et commerciales, la terre divisée entre les prêtres, les rois et les guerriers, la propriété mobilière concentrée dans les classes inférieures. Mais cette société, pas plus que celle du moyen âge, n'était fondée sur le communisme (Voir Heeren, *Politique et Commerce des anciens*, tome VI, pages 133—376).

On doit juger au même point de vue l'organisation de l'Inde. Les lois de Manou ne consacrent point le règne de la communauté, mais celui de la propriété individuelle et héréditaire. Il suffit pour s'en convaincre de lire le livre IX de ces lois, qui trace les règles des successions. Seulement, les colléges de brahmes et les pagodes possèdent des propriétés dont les revenus sont consacrés à l'entretien du culte et des prêtres, qui vivent en commun sous des règles particulières. Ainsi l'Inde et l'Égypte ont eu des communautés religieuses, mais n'ont point été soumises au communisme.

NOTE C.

(Page 26.)

Appréciation de Platon par Jefferson.

« Je ne fais que d'arriver de mon autre habitation où j'ai été passer cinq semaines. Comme j'ai là plus de loisir à consacrer à la lecture, je me suis amusé à lire sérieusement la *République de Platon.* J'ai grand tort, à vrai dire, d'appeler cela un amusement, car c'est bien une des plus lourdes tâches que j'aie jamais accomplies. Il m'était arrivé d'ouvrir par occasion quelques-uns de ses autres ouvrages : mais, j'avais eu bien rarement la patience d'aller jusqu'à la fin d'un dialogue. Tout en surmontant, cette fois, la fatigue que me causaient les bizarreries, les puérilités et l'inintelligible jargon de ce livre, il m'est arrivé souvent de le fermer, pour me demander comment il avait pu se faire que le monde se fût si longtemps accordé à soutenir la réputation d'un verbiage aussi dépourvu de sens. Que le monde soi-disant chrétien l'ait admiré, c'est déjà un fait historique fort curieux ; mais comment le bon sens romain a-t-il pu s'y résoudre ?...

« L'éducation est le plus habituellement confiée à des hommes intéressés à soutenir la réputation et les rêves de Platon. Ils donnent le ton à leurs élèves, dont bien peu ont, par la suite, occasion de réviser leurs opinions du collége; mais, monde et autorité à part, si l'on soumet Platon au jugement de la raison, et qu'on lui ôte ses sophismes, ses futilités et tout ce qu'il a écrit d'incompréhensible, que restera-t-il? En vérité, il faut le ranger dans la famille des purs sophistes; et s'il a échappé à l'oubli qui a fait justice de ses confrères, c'est grâce à l'élégance de sa diction, et surtout à l'adoption, à l'incorporation de ses chimères dans la construction du système du christianisme artificiel. Son esprit nuageux présente les objets comme à travers un brouillard, qui ne les laisse voir qu'à demi, et ne permet de préciser ni leurs dimensions, ni leurs formes ; et cependant, ce qui devait le condamner de bonne heure à l'oubli, est

justement ce qui lui a procuré cette immortalité de renommée et de vénération... »

Ici, Jefferson prétend que les prêtres ont emprunté à Platon la partie mystique du christianisme.

« Il est heureux pour nous, ajoute-t-il, que le républicanisme de Platon n'ait pas obtenu la même faveur que son christianisme, sans quoi nous vivrions tous aujourd'hui, hommes, femmes et enfants, pêle-mêle comme des brutes. — « Malgré cela, Platon est un grand philosophe, disait La Fontaine. — Mais, lui répondait Fontenelle, trouvez-vous ses idées bien claires? — Oh! non; il est d'une impénétrable obscurité. — Ne le trouvez-vous pas rempli de contradictions? — Certainement, répliqua La Fontaine, ce n'est qu'un sophiste. » Et cependant, quelques instants après, il s'écriait encore : « Oh! Platon est un grand philosophe! » Socrate eut certes bien raison de se plaindre du faux exposé que Platon a fait de ses doctrines; car, en vérité, ses dialogues sont des libelles contre Socrate[1]. »

NOTE D.

(Page 58.)

Les thérapeutes.

Voici des détails sur les thérapeutes, donnés par Philon, auteur juif, qui écrivait quelques années avant l'ère chrétienne :

Les thérapeutes étaient répandus dans quelques provinces de l'Égypte, principalement autour d'Alexandrie. Ils se considéraient comme morts à la société active. Après avoir abandonné tous leurs biens à leurs parents ou à leurs amis, ils se retiraient dans des lieux écartés, nullement par haine du genre humain, mais afin de se livrer en paix à l'adoration de Dieu et à la contemplation de la nature.

Leurs maisons étaient entourées de jardins dans des positions saines, sur le penchant des collines; on les choisissait assez rappro-

[1] *Mélanges politiques et philosophiques* de Jefferson, t. II, p. 237.

chées les unes des autres, pour ne pas se priver des secours mutuels. Elles n'offraient aucune autre commodité qu'un abri contre les rigueurs des saisons. A l'intérieur, ces maisons se divisaient en petites cellules ou semnies, dans lesquelles chaque membre ne devait apporter que les livres de la loi, les prophètes, des hymnes, et autres œuvres de ce genre. Les thérapeutes recevaient parmi eux des femmes avancées en âge qui avaient gardé le célibat. Au lever du soleil ils faisaient une prière pour obtenir un jour heureux; quand le soleil se couchait, ils priaient de nouveau pour que leur âme, déchargée du poids des choses du dehors, devînt beaucoup plus digne de s'élever à la vérité pure. Tout l'intervalle du matin au soir était rempli par la méditation des livres de la loi; ils la considéraient comme un être vivant auquel les préceptes servent de corps, tandis que le sens allégorique ou intérieur en serait l'âme. Les plus anciens fondateurs de leur secte leur avaient laissé beaucoup de commentaires sur ces allégories. Ils s'efforçaient de les augmenter dans le même esprit. Ils y ajoutaient des chants de leur composition, toujours en l'honneur de Dieu et sur des rhythmes très graves.

Pendant six jours entiers les thérapeutes ne sortaient pas de leurs demeures: mais le septième jour, ils se formaient en assemblées publiques pour se communiquer leurs réflexions. Les femmes étaient séparées de la salle commune, suivant l'usage ordinaire des Juifs, par une cloison qui leur permettait de tout entendre sans être vues.

La sobriété des thérapeutes dépassait tout ce qu'on raconte des pythagoriciens. Ils ne faisaient chaque jour, et après le coucher du soleil, qu'un seul repas composé de pain, de quelques racines et de sel. Ils restaient souvent plusieurs jours sans recourir à aucune nourriture. La plus curieuse de leurs fêtes était celle que chaque période de sept semaines ramenait; le banquet fraternel ne s'écartait pas de la sobriété habituelle; mais les femmes y prenaient rang, et l'on terminait la solennité par les chœurs de la danse sacrée. Ces chœurs avaient pour but de rappeler les danses accomplies sur les bords de la mer Rouge après la délivrance des Hébreux; ils formaient en outre une image vivante des chœurs et des harmonies célestes[1].

[1] Philon, *De la Vie contemplative.*

NOTE E.

(Page 82.)

Erreurs des albigeois.

(Extrait d'un ancien registre de l'inquisition de Carcassonne, contenant les erreurs reprochées aux albigeois par les inquisiteurs.)

« Isti sunt articuli in quibus errant moderni hæretici :

1° — Dicunt quod corpus Christi in sacramento altaris non est nisi parum panis. — 2° Dicunt quod sacerdos existens in mortali peccato non potest conficere corpus Christi. — 3° Dicunt quod anima hominis non est nisi purus sanguis. —4° Dicunt quod simplex fornicatio non est peccatum aliquod.—5° Dicunt quod omnes homines de mundo salvabuntur. — 6° Dicunt quod nulla anima intrabit paradisum usque ad diem judicii. — 7° *Dicunt quod tradere ad usuram, ratione termini, non est peccatum aliquod.* — 8° Quod sententia excommunicationis non est timenda, nec potest nocere. — 9° Dicunt quod tantum prodest confiteri socio laico, quantum sacerdoti seu presbytero. — 10° Dicunt quod lex judæorum melior est quàm lex christianorum. — 11° Dicunt quod non Deus fecit terræ nascentia, sed natura. — 12° Quod Dei filius non assumpsit in beatâ et de beatâ virgine carnem veram, sed fantasticam. — 13° Dicunt quod pascha, pœnitentiæ et confessiones non sunt inventa ab Ecclesiâ, nisi ad habendum pecunias à laicis. — 14° Item dicunt quod existens in peccato mortali, non potest ligare vel absolvere. — 15° Item quod nullus prælatus potest indulgentias dare. — 16° Item dicunt quod omnis qui est à legitimo matrimonio natus, potest sine baptismo salvari [1]. »

Le passage suivant de Reynier achève de prouver que les albigeois (appelés aussi cathares) n'étaient point communistes.

Cathari, eleemosynas paucas aut nullas faciunt, nullas extraneis, nisi fortè propter scandalum vicinorum suorum vitandum, et ut honorificentur ab eis, paucas suis pauperibus. Et est triplex ratio.

[1] D. Vaissette, *Histoire du Languedoc*, t. III, pièces justificatives, p. 371.

Prima est quia non sperant hinc majorem gloriam in futuro, nec suorum veniam peccatorum ; secunda est quia omnes ferè sunt avarissimi et tenaces. Et est causa quia pauperes eorum qui tempore persecutionis non habent victui necessaria, vel ea quibus possint restaurare suis receptoribus res et domos quæ pro eis destruuntur, vix possunt invenire aliquem qui velit eos tunc recipere. Sed divites cathari multos inveniunt ; quare quilibet eorum, si postest, divitias sibi congregat et conservat [1].

NOTE F.

(Page 96.)

Confession de foi des taborites.

Voici le résumé de cette confession de foi, qui fut présentée au synode de Kuttemberg, réuni en 1442, pour apaiser les troubles religieux de la Bohême. Elle ne traite que des questions purement théologiques, et prouve que les doctrines des taborites n'avaient aucun rapport avec le communisme et le socialisme modernes. Le texte des articles les plus importants est conservé.

I. — Il faut traduire l'Écriture en langue vulgaire et la suivre avec une souveraine vénération.

II. — Il n'y a qu'un seul Dieu en trois personnes.

III. — L'homme est devenu sujet au péché par la chute de son premier père. Il ajoute des péchés actuels à cette faute originelle. Il est soumis à une peine éternelle, dont il ne peut s'affranchir par ses propres forces.

IV. — L'homme qui reconnaît ses fautes, s'en repent et évite d'y retomber, en obtient le pardon par le mérite de J.-C. (Cet article repousse implicitement la confession auriculaire).

V. — La foi est inséparable des bonnes œuvres.

VI. — Cet article insiste sur la nécessité de réunir les bonnes œuvres à la foi pour être sauvé.

[1] Reynerius, *De ordine fratrum prædicatorum.* — Martène, *Thesaurus anecdotorum,* t. V, p. 1766.

VII. — « Partout où s'enseigne cette doctrine, là est l'Église chré-
« tienne, dont J.-C. est le chef; hors d'elle il n'y a point de salut.
« C'est à sa doctrine et à sa discipline qu'on doit obéissance, et non
« à l'antechrist qui, bien qu'il ait toujours l'Église dans la bouche,
« ne cesse de la persécuter cruellement (l'antechrist est le pape); car
« la succession apostolique des ministres de l'Église n'est pas attachée
« à certaines personnes et à un certain lieu; mais elle est fondée sur
« la pureté de la doctrine salutaire enseignée dans l'Écriture sainte. »

VIII. — La parole de Dieu surpasse en excellence les sacrements.

IX. — Il y a deux sacrements, le baptême et la sainte cène.

X. — Le baptême est le signe de l'ablution interne du péché, les enfants y peuvent aussi être initiés, à condition que, parvenus à un âge plus avancé, ils feront une confession publique de leur foi.

XI. — Le sacrement de la sainte cène, qui consiste dans le simple pain et dans le simple vin, sans nul changement, est le signe du corps et du sang de J.-C.

XII. — Cet article réitère la négation de la présence réelle.

XIII. — « Comme le sacrement n'est que du pain et du vin, il
« faut manger l'un et boire l autre, selon l'institution de J.-C., mais
« il n'est pas permis de l'offrir pour les vivants et pour les morts,
« ni de l'enfermer dans une châsse, comme s'il était un Dieu, ni de
« le porter de lieu en lieu, et d'en abuser à plusieurs blasphèmes,
« contre la défense expresse de Dieu au premier commandement de
« la loi. Il serait bien à souhaiter que l'antechrist, au lieu de cette
« idolâtrie, nous eût laissé le véritable sacrement sous les deux es-
« pèces, selon les commandements de J.-C. »

XIV. — Protestation contre l'adoration des images et l'invocation des saints.

XV. — Exhortation aux chrétiens d'adopter cette doctrine, — négation du purgatoire [1].

Cette confession de foi condamne la présence réelle, la multiplicité des sacrements; fulmine contre le pape et l'Église de Rome désignés sous le nom d'antechrist. Elle est muette sur le chapitre de la propriété, cet antechrist des socialistes modernes.

[1] Lenfant, *Histoire de la guerre des Hussites et du concile de Bâle*, in-4°, Amsterdam, 1731, t. II, p. 152.

NOTE G.

(Page 97.)

Fratricelles. — Beggards.

Les richesses et les désordres du clergé qui, du XIe au XIVe siècle, furent l'objet des protestations des vaudois et des albigeois, donnèrent lieu à une réaction dans le sein même de l'Église catholique. Cette réaction se personnifie pour ainsi dire dans saint François d'Assise, qui fonda, vers 1208, les ordres mineurs. Frappé de ces paroles de l'Évangile : « N'ayez ni or ni argent, ni monnaie dans votre bourse, ne portez en « voyage ni sac, ni deux tuniques, ni bâton, » saint François se couvrit d'un grossier manteau, se ceignit d'une corde, vécut d'aumône, et donna à ses disciples l'exemple de la plus rigoureuse austérité. Dans la règle qu'il traça pour eux, il leur défendit d'avoir rien en propre, et leur prescrivit la mendicité. Les ordres mineurs ou mendiants furent approuvés par Innocent III, et considérés comme un moyen de ramener les nombreux adversaires des richesses excessives du clergé. L'Église pouvait ainsi, sans renoncer à ses biens, présenter à ses ennemis l'imitation de la pauvreté apostolique.

En 1221, saint François ajouta à son ordre une branche nouvelle, composée d'hommes et de femmes mariés, et leur donna une règle spéciale. C'est le tiers-ordre de saint François, dont les membres furent appelés béguins et béguines.

Les institutions de saint François, où la papauté avait cru trouver un élément de force, furent au contraire pour l'Église une source féconde d'hérésies et de troubles. Les franciscains se divisèrent bientôt en deux partis, les exaltés et les modérés, les mystiques et les rationnels, les spirituels et les conventuels. Les premiers prenaient au pied de la lettre le précepte de ne rien posséder en propre, aspiraient à une perfection religieuse absolue, repoussaient la vie claustrale ; les seconds ne condamnaient point absolument la propriété, et vivaient dans des couvents comme les autres moines.

Les spirituels, les franciscains austères, se séparèrent de leur ordre vers 1300, et refusèrent d'obéir à leurs supérieurs. Condamnés par

le pape Boniface VIII, ils se mirent en révolte ouverte contre l'Église. Une foule de membres du tiers-ordre se réunirent à eux, et l'on vit des bandes nombreuses de ces fanatiques parcourir l'Italie et le midi de la France et de l'Allemagne. On les appelait en France *frérots*, en Italie *fratricelli* ou *bizochi*, c'est-à-dire besaciers, *apostoliques*, à cause de leur genre de vie, *dulcinistes*, du nom de Dulcin, l'un de leurs chefs, *frères du libre esprit*, etc. Ils condamnaient toute espèce de propriété, vivaient d'aumônes, se déclaraient saints et parfaits, se plongeaient dans le mysticisme, et s'abandonnaient aux plus grands déréglements. L'union des sexes était, disaient-ils, un besoin naturel qu'il était licite de satisfaire ; mais tout autre acte de familiarité entre l'homme et la femme était condamnable. Ils autorisaient donc la fornication, mais considéraient un simple baiser comme un péché énorme. Les papes durent prêcher des croisades contre ces insensés. Du reste, le mysticisme et l'imitation des ordres mendiants avaient fait de si grands progrès, que le concile de Latran dut défendre de tracer de nouvelles règles et de fonder de nouveaux ordres religieux.

La secte des beggards, qui se forma en Allemagne au commencement du XIVe siècle, reproduisit les doctrines et la manière de vivre des frérots. Leur nom vient de celui de bégnins, que l'on donnait au tiers-ordre de saint François. D'autres le font dériver d'un vieux mot allemand dont le sens est demander avec importunité. Le nom de *beggar* est demeuré dans la langue anglaise, où il signifie mendiant.

On sait que les abus des ordres mendiants furent l'un des principaux griefs des réformateurs du XVIe siècle contre la religion catholique.

NOTE H.

(Page 509.)

Voici les paroles de saint Pierre auxquelles nous faisons allusion.

2e Épître catholique. — Chapitre II.

℣ 1. Mais, comme il y a eu de faux prophètes parmi le peuple, y aura aussi parmi vous de faux docteurs qui introduiront couvertement des sectes de perdition, et qui renonceront le Seigneur qui les a rachetés, attirant sur eux-mêmes une prompte ruine.

℣ 2. Et plusieurs suivront leurs sectes de perdition; et, à cause d'eux, la voix de la vérité sera blasphémée.

℣ 3. Car ils feront par avarice trafic de vous avec des paroles déguisées, mais leur condamnation ne se fait pas longtemps attendre et leur punition ne s'endort point.

℣ 4. Car, si Dieu n'a pas épargné les anges qui ont péché, mais les ayant précipités dans l'abîme, chargés des chaînes d'obscurité, les a livrés pour être réservés au jugement;

℣ 9. Le Seigneur sait (ainsi) délivrer de la tentation ceux qui l'honorent, et réserver les injustes pour être punis au jour du jugement;

℣ 10. Principalement ceux qui suivent les mouvements de la chair, dans la passion de l'impureté, et qui méprisent la domination; gens audacieux, adonnés à leurs sens, et qui ne craignent point de blâmer les dignités.

℣ 11. Au lieu que les anges, quoiqu'ils soient plus grands en force et en puissance, ne prononcent point contre elles de discours injurieux devant le Seigneur.

℣ 12. Mais ceux-ci, semblables à des bêtes brutes, qui suivent leur sensualité, et qui sont faites pour être prises et détruites, blâmant ce qu'ils n'entendent point, périront par leur propre corruption.

℣ 17. Ce sont des fontaines sans eau et des nuées agitées par le tourbillon, et des gens à qui l'obscurité des ténèbres est réservée éternellement.

℣ 18. Car, en prononçant des discours enflés de vanité, ils amorcent par les convoitises de la chair et par leurs impudicités ceux qui s'étaient véritablement retirés de ceux qui vivent dans l'erreur.

℣ 19. Leur promettant la liberté, quoiqu'il soient eux-mêmes esclaves de corruption; car on est réduit dans la servitude de celui par qui ont est vaincu.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE V.

Le christianisme.

CHAPITRE VI.

Des communautés ascétiques.

CHAPITRE VII.

Des hérésies qui passent pour avoir été entachées de communisme.

CHAPITRE VIII.

Les anabaptistes. — 1re Période.

CHAPITRE IX.

Les anabaptistes. — 2e Période.

CHAPITRE X.

Les anabaptistes. — 3e Période.

CHAPITRE XI.

L'Utopie de Thomas Morus.

CHAPITRE XII.

Bodin. — Campanella.

CHAPITRE XIII.

Le communisme et le socialisme au XVIII[e] siècle.

I.

II.

MORELLY. — MABLY.

III.

ROUSSEAU.

IV.

BRISSOT DE WARVILLE. — RECHERCHES PHILOSOPHIQUES SUR LE DROIT DE PROPRIÉTÉ ET LE VOL.

CHAPITRE XIV.

La révolution française.

I.

II.

III.

Conjuration de Babeuf.

CHAPITRE XV.

Owen. — Saint-Simon. — Charles Fourier.

CHAPITRE XVI.

M. Cabet. — Le communisme icarien.

CHAPITRE XVII.

M. Louis Blanc. — L'Organisation du travail.

CHAPITRE XVIII.

M. Proudhon.

I,

II.

CHAPITRE XIX.

M. Pierre Leroux.

I.

II.

III.

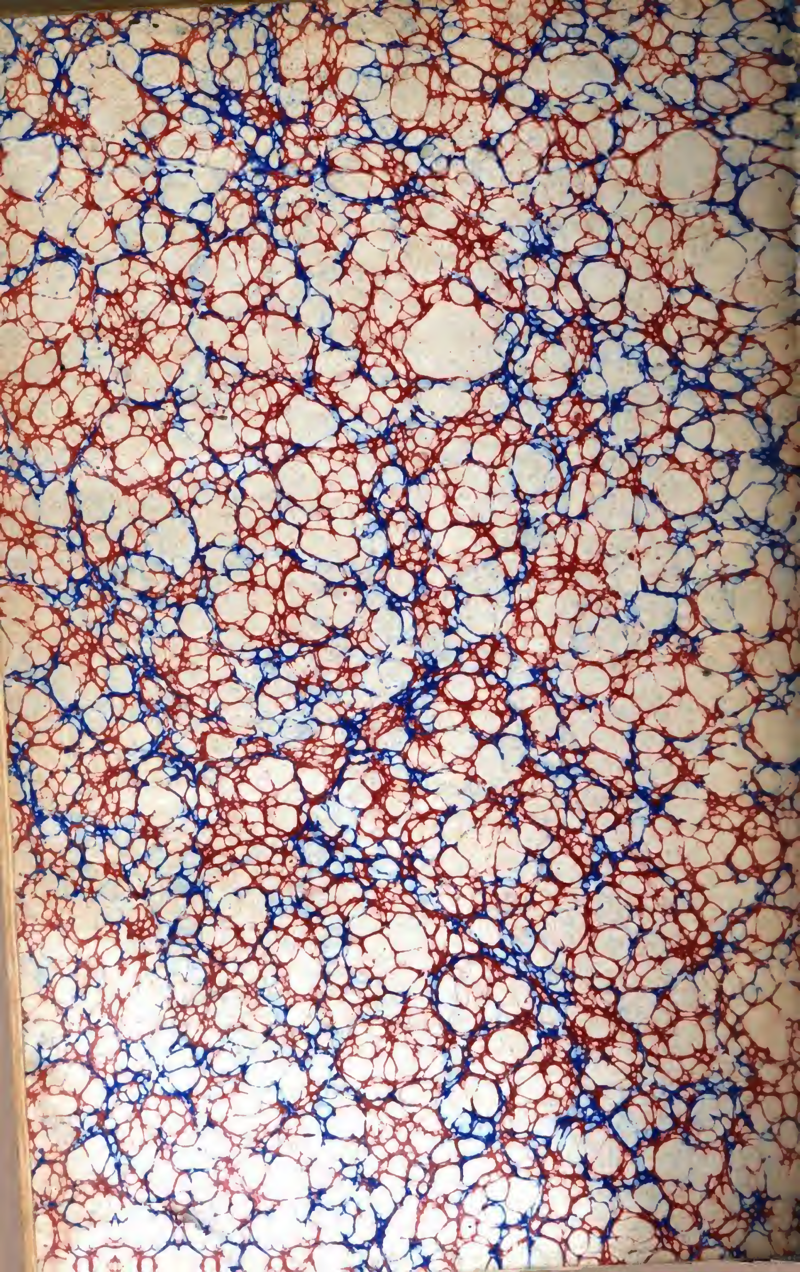
CHAPITRE XX.

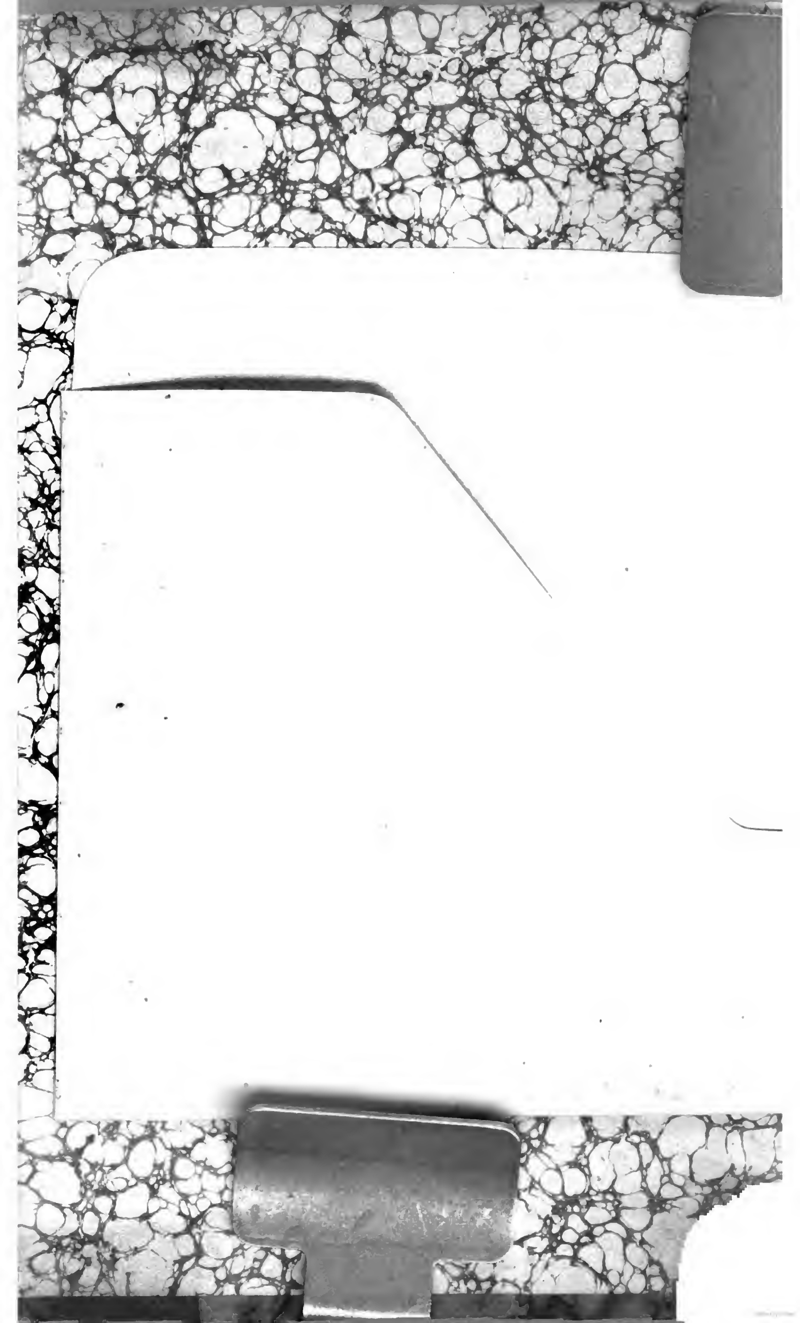
L'âge d'or. — Les millénaires.

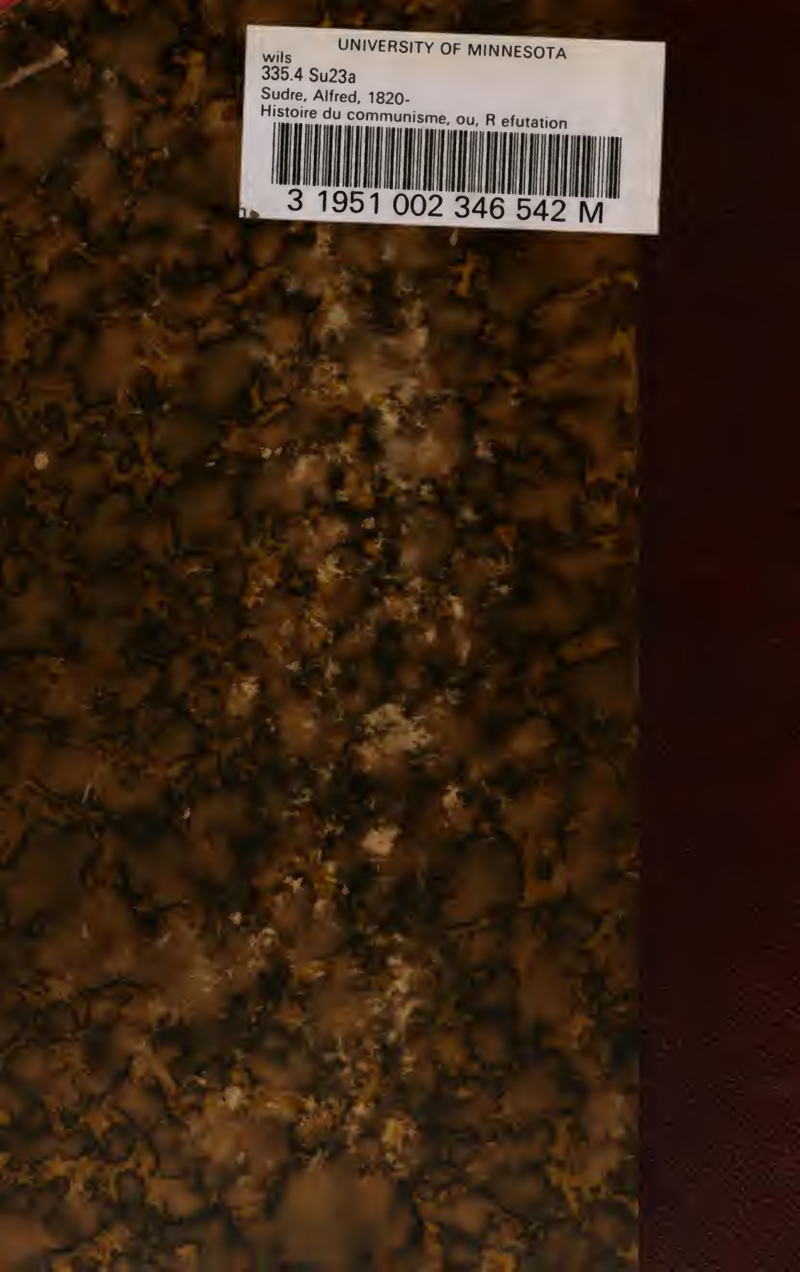
CHAPITRE XXI.

FIN DE LA TABLE.

Imprimerie de GUSTAVE GRATIOT, 11, rue de la Monnaie.






UNIVERSITY OF MINNESOTA
wils
335.4 Su23a
Sudre, Alfred, 1820-
Histoire du communisme, ou, R efutation
3 1951 002 346 542 M